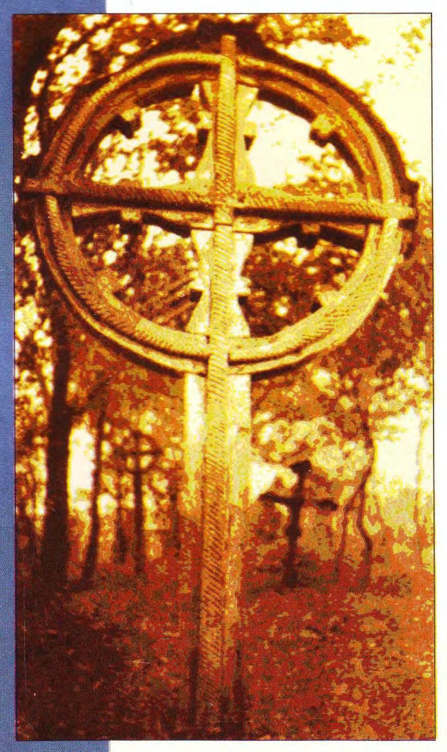
IULIAN CHIVU

Semioză și deictica semnului în credințele românești





EDITURA
UNIVERSAL DALSI

IULIAN CHIVU

Semioză şi deictica semnului în credinţele româneşti

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
CHIVU, IULIAN
Semioză şi deictica semnului în credințele româneşti / Iulian Chivu; ed.: Maria Marian.-

Bucureşti: Universal Dalsi, 2006
Bibliogr.
Index
ISBN 973-691-038-5

I. Marian, Maria (ed.)

39(498)

Autorul mulțumeşte pentru susţinere financiară **Consiliului Județean Teleorman** şi în special preşedintelui **Liviu Nicolae Dragnea,** d-lui **Eugen Ovidiu Vlad** şi d-nei **Elena Stoian**, de la aceeaşi instituție, pentru receptivitatea deosebită probată față de faptele de cultură, fără de care această lucrare nu ar fi văzut lumina tiparului prea curând.

IULIAN CHIVU

SEMIOZĂ ŞI DEICTICA SEMNULUI ÎN CREDINȚELE ROMÂNEŞTI



Editura UNIVERSAL DALSI
Bucureşti • 2006

Editor: MARIA MARIAN
Redactor: MARIA GRACIOV
Coperta: DAN STANCIU

„Dacă mi s-ar cere să sintetizez în câteva rânduri problemele dezbătute în această carte, aş refuza să o fac, pentru că nu pot să aduc prejudicii prin simplificare obiectualităţii acestui tip de gândire, strădaniei acestuia de a se angaja ontologic. Ar trebui să neglijez fondul factual al judecăţilor turnate în tiparele religiozităţii, să sfidez paralelismul logico-gramatical, funcţiile constitutivă şi comunicativă afirmate de limbaj. Referenţialul acestui *limbaj*, astăzi total discordant şi desuet, îşi raportează denotările la adevărurile sale şi nu la cele durabile ale epistemologiei.

Lectura acestei cărţi prilejuieşte cititorului o redescoperire a fondului românesc de credinţe din perspectiva ontofanică de semnificare; nivelul *mitic* cu temeiul său numinos, nivelul *lingvistic* cu angajamentul său ontic, nivelul *semiotic* în temeiul denotaţiilor flexibile, toate acestea cu convergenţă în asumpţia comunitară de tip *ex ego*, pe criteriul autorităţii de vârstă.

ISBN 973-691-038-5

Cu cât o religie este mai primitivă,
cu atât ocupă în chip material
un loc mai mare în viața unui
popor.

(Henri Bergson)

ARGUMENT

Cu un caracter empiric evident, credințele corespund pretutindeni unui fideism comun tuturor popoarelor în a căror istorie spirituală mitul a impus cunoaşterea contemplativă (doxa, după Platon).

Ele au un rol prescriptiv, iar semnele lor au denotații pe care interpretantul le leagă în chip pragmatic de reiterarea ciclică sau ocazională a ritului, odată cu comunitatea sau individual.

A vedea fondul de credințe doar din această perspectivă ar însemna să rămânem la nivelul unei descrieri etnografice, cu relevanțele ei indiscutabile.

Numai atât însă ar fi insuficient pentru înțelegerea, fie doar şi pentru spațiul spiritual românesc, a determinărilor complexe, funcționale pe mai multe niveluri de semnificare. De aceea cartea de față este simultan o sinteză şi un proiect.

O abordare din perspectiva ontofanică a credințelor în conexiunile lor tipologice obligă la considerarea individului şi a grupului său social în funcție de trebuințe şi răspunsuri, de confirmare şi reprezentare, de reflectare şi comunicare, de religiozitate şi de conformare. Lipsa argumentelor materiale ale incipiențelor însă ne-a impus în mare parte

recursul la constantele psihologice ale cunoaşterii şi comunicării.

Raportul dinamic dintre extensiune şi intensiune ne determină să structurăm demersul nostru pornind de la considerentul că, în constituirea grupului social, comunicarea a fost o condiție esențială. Temeiurile psihologice ale acesteia au permis afirmarea capacităților de semnificare şi asumpție. Însă semnificarea se diversifică odată cu gândirea şi limbajul.

Cauzalitatea cerută de reflectare a condus de la început la conexiuni mitice de tipul solicitare – răspuns – confirmare în interiorul numinosului instalat pentru început în reprezentări. Aici, semnificația s-a înnobilat şi s-a consfințit.

Abia după aceste considerente am angajat, pe materialul oferit de Artur Gorovei, parcurgerea credințelor româneşti în structurile semnificării lor mitice.

Simultan, am văzut din unghiul pozitivist-analitic sistemul de semnificare, argumentarea şi deictica persuasivă a semnelor în vitalitatea credințelor.

Universul cunoaşterii în lumea primitivă se sprijină pe elemente specifice, iar reprezentările nu ies din anumite tipare. Tocmai în această idee am avut în vedere constantele reprezentărilor de acest tip, regăsite cu fidelitate în credințe şi am urmărit să dezvăluim ciclicitățile, identitățile şi diferențierile ın funcție de prilejul care a instituit credința şi o reiterează în funcție de un scop cu justificare rituală sau magică.

Categoric că nu am reuşit să epuizăm ceea ce, de altfel, nici nu se poate epuiza în acest câmp cultural, însă am insistat asupra unor relații de o frecvență remarcabilă, prilejuite din afară sau provocate de omul primitiv spre a testa

sau a atrage forțe magice benefice cum ar fi, de pildă, mana.

Nu puteau trece neobservate riturile de gratulare prin instituirea sărbătorii, riturile de purificare sau de ispăşire cu practicile magice aferente, consacrate în timp.

Apoi nu întâmplător vorbim despre un univers spiritual al credințelor având în vedere complexitatea acestora şi trimiterile lor la dihotomia viață/moarte, la elementele cosmice în percepție cosmogonică, la credințele şi previziunile meteorologice, similitudini şi opoziții de semne în predicții, până la credințele despre om, despre îndeletnicirile sale, despre gospodărie, despre sănătate, alimente şi, nu în ultimul rând, despre valorile codului etic tradițional.

Judecând lucrurile acestea din perspectiva mai multor niveluri de semnificare şi potențare semiotică, precum şi din sensul sistemului funcțional adecvat unui tip de gândire tradițional, cu argumente specifice şi mijloace deictice şi persuasive proprii, avem imaginea unei lumi neconvenționale, cu defulări ale culturii sale minore în alomorfisme şi izomorfisme pe care cultura majoră, ca să folosim termenii lui Blaga, nu numai că nu le poate anula, dar le preia ca atare, într-un fel sau altul, pretutindeni.

Cap. I
Considerente psihologice ale comunicării

Imaginați-vă cumplita dramă epistemică a primitivului la auzul primului trăsnet! Cu siguranță că, dacă nu atunci se năştea primul mit, mai apărea încă unul şi tot atunci se accentua nevoia de comunicare.

Antropologii, istoricii religiilor, dar şi alte categorii de cercetători au convenit, din câte cunoaştem, că startul spre civilizație şi cultură l-a dat uimirea universală, pasiune simplă şi primitivă a sufletului, alături de iubire, ură, dorință, bucurie şi tristețe, după Descartes[1].

Şi dacă uimirea este reacție individuală, vor fi trecut multe secole până la pasul următor, cel al constituirii mulțimilor (clanuri, triburi etc.). Acestea, deşi sunt inferioare din punct de vedere intelectual individului izolat, după cum observa Gustave Le Bon[2], propuneau totuşi un alt mod de reflectare a lumii. „Lucrul cel mai izbitor la o mulțime psihologică e următorul: oricare ar fi indivizii ce o alcătuiesc, oricât de asemănătoare sau diferite pot fi modurile lor de viață, ocupațiile lor sau inteligența lor, simplul

---

[1] Descartes, René: *Pasiunile sufletului*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, pg.93.

[2] Le Bon, Gustave ;*Psihologia mulțimilor*, Ed. Anima, Bucureşti, 1990, pg.17.

fapt că ei s-au transformat în mulțime îi înzestrează cu un fel de suflet colectiv", menționa psihologul francez la sfârșitul secolului al XIX-lea[1].

O condiție esențiala a constituirii acestor mulțimi era existența unui scop care să unească indivizii izolați. Iar după cum vom constata în continuare, „crearea de legende, care circulă așa de ușor în mulțimi, nu este doar rezultatul unei totale credulități, ci și al deformațiilor uluitoare pe care le suferă evenimentele în imaginația indivizilor adunați laolaltă (...) Mulțimea gândește în imagini, iar imaginea evocată evocă la rândul ei o altă serie de imagini, fără nici o legătură cu cea dintâi"[2], decât una epică, de comunicare, am adăuga noi. Sintalitatea grupului se manifesta predilect în decizii, în capacitatea de a se mobiliza pe un obiectiv comunitar, ea reflectând doar capacitățile, fără a le putea și determina.

O primă legătură exista deja de acum între cuvinte și lucruri.

„Percepțiile, intuițiile și conceptele s-au întrepătruns cu termenii și formele limbii", remarcă Ernst Cassirer[3]. Potrivit însă logicii generale, de la opinie la credință și mai apoi la știință, trecerea a mai consumat alte secole de dramă ontică. Primitivului îi era mai la îndemână formularea opiniilor, indiferent de modul lor de prezentare, o etapă nouă a evoluției sale constituind-o judecățile problematizate. Asertotica presupusă de credință va succeda curând opiniilor prin instituirea mitului, iar apodictica științelor se va structura mult mai târziu. Civilizația tribală, aproape

[1] Le Bon, Gustave: *op. cit.*, pg. 14.
[2] Idem, pg. 21.
[3] Cassirer, Ernst: *Eseu despre om*, Ed. Humanitas, București, 1994, pg.187.

simultan, a trebuit să răspundă îndoielilor, dar a trebuit să le şi rezolve[1], deşi problemele fundamentale de îndoială păreau minore faţă de cele ale rezolvării.

Omul devenea însă conştient, îşi putea potoli zbuciumul dat de îndoială şi instituia treptat reguli de acţiune tocmai pentru a opera cu convingeri. Această situaţie s-a impus începând din limbajul gesturilor şi a rămas în esenţă nemodificată până după apariţia limbajului articulat. „În acest sens, universalitatea gesturilor se înrudea cu ideea universalităţii imaginilor”[2], prezentate de Kirker drept iconi. De aici şi confuzia că scrierea hieroglifă nu s-ar datora zoroastrismului, ci lui Ham, fiul lui Noe. Giambattista Vico, la rândul lui, considera aceasta scriere ca fiind prima formă a limbajului. Şi nu ne miră că şi limba păsărilor putea să intereseze un studiu ca acela al lui Cyrano de Bergerac (*Empires du Soleil*).

Deja se operează de acum în două domenii diferite: unul al existenţei, cu sfera în lumea fizică, de unde veneau semnalele, şi un al doilea, domeniul designaţiei, aparţinător lumii umane a semnificaţiilor, în contextul în care, după cum crede Cassirer[3], explicaţia solicită termeni ai existenţei, adică considerând simultan adevărul în raport cu realitatea. Să nu uităm nici că Darwin şi discipolii săi simplificau lucrurile găsind o cale directă de la interjecţie la vorbire. Jespersen, însă, sublinia în special funcţia de semnal a limbajului (vezi *Progress in language*, Londra, 1894) şi se preocupa mai serios de tranziţia de la strigăt la

---

[1] Kant, Immanuel: *Logica generală*, Ed. Trei, Bucureşti, 1996, pg.141.
[2] Eco, Umberto: *În căutarea limbii perfecte*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, pg. 129.
[3] Cassirer, Ernst: *op.cit.*, pg. 158.

vorbire. Nu intrăm însă în detaliile preocupărilor din acest domeniu, deşi o astfel de abordare nu ar fi de prisos într-un studiu de specialitate, a cărui lipsă s-a resimțit destul de mult la noi.

De altfel, observații de acest gen s-au făcut pretutindeni. Jean Claude Abric constata, într-o carte tradusă recent şi la noi[1], precaritatea studiilor consacrate comunicării interindividuale față de cele dedicate comunicării persuasive, percepției sociale etc. El semnala, lucru valabil şi în situația comunicării primitive, raportul dintre atitudini şi acțiune şi preciza că „atitudinea este o cauză a comportamentelor"[2], însă una ascunsă, dacă nu chiar inconştientă, prin care se deosebeşte de opinie ca „manifestare explicită a unei atitudini"[3].

În concepția lui Abric, atitudinea se distinge în primul rând prin funcția ei cognitivă, mai apoi prin cea energetică sau tonică prin care se determină intensitatea motivației şi abia mai apoi prin funcția reglatoare, care se referă la omogenitatea şi coerența opiniilor unui individ.

Suntem deci, odată cu opinia, în contextul ideilor, unde cuvântul, deja instalat, vine să le exprime, pentru că se poate spune că el s-a umplut cu conținut şi a devenit concept, adică predicație, şi este în stare să instituie limbajul ca mod al gândirii. „Limbajul şi gândirea, conchide Mircea Florian[4], nu sunt identice, nici paralele – ceea ce e altă formă de a identifica în adâncime, într-un chip misterios,

---

[1] Abric, Jean Claude: *Psihologia comunicării. Teorii şi metode*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002.
[2] Idem, pg. 36.
[3] Ibidem.
[4] Florian, Mircea: *Logică şi epistemologie*, Ed. Antet, Bucureşti, 1996, pg. 126.

tot ce la suprafață e deosebit. În realitate, gândire și limbaj sunt eterogene în esența lor și totodată solidare în fapt."

Între cele două, raportul reciproc de determinare este incontestabil: „vorbirea fără gândire nu este încă limbaj, iar gândirea fără vorbire nu este încă gândire"[1], notează și Henri Wald, care insistă totodată asupra funcției *constitutive* și a celei *comunicative* a limbajului, prima incluzând aspecte apreciative și constatative, iar cealaltă implicând aspecte informaționale și emoționale.

Calitățile gândirii, particularitățile ei, variate de la o persoană la alta, de la o cultură la alta, de la o epocă la alta, se regăsesc într-un fel sau altul în calitățile limbajului prin care se exprimă. „Claritatea și obscuritatea se aplică la gânduri", spune George Lăzăroiu[2], pornind de la observațiile lui Frege despre concepte și despre raportul propozițiilor cu adevărul, în funcție de care ele pot fi și false.

O observație a lui Sebeok[3], demnă de reținut pentru demersul nostru, se referă la nume, considerat ca semn sau clasă exterioară a designatul său. Și, potrivit afirmațiilor lui Saussure, dar și celor ale altor semioticieni la care vom face referire într-un alt capitol (pg. 69), în nume se regăsesc indici inclusiv de natură etnologică (antroponime, cognomene, toponime, hipocoristice etc.), aspecte fonetice constitutive ale numelui, capabile să direcționeze după indicii designativi perceperea acestuia în conformitate subsidiară. Se știe de fapt din silogistica lui Aristotel că limba

[1] Wald, Henri: *Gramatical și infralogic*, în „Probleme de lingvistică generală", Ed. Academiei R.S.R., vol. VI, București, 1967, pg. 17.

[2] Lăzăroiu, George: *Aspecte ale filosofiei limbajului*, Ed. Institutului Humanus, București, 2001, pg. 81.

[3] Sebeok, Thomas A.: *Semnele. O introducere în semiotică*, Ed. Humanitas, București, 2002, pg. 83.

este capabilă, la rândul ei, să sugereze formele gândirii pe care o exprimă, ca, mai târziu, Berkeley să poată face observația conform căreia abstract poate fi doar cuvântul, nu şi ideea căreia îi pune nume.

Ulterior însă s-a demonstrat situația de paralelism logico-gramatical, fiindcă „oriunde e gândire, e şi vorbire şi invers", spune Mircea Florian[1], iar neînțelegerile sunt totdeauna probleme ale limbajului, nu ale ideilor, atâta timp cât gândirea care produce ideea e un fenomen spiritual, iar reproducerea ei prin limbaj e o chestiune mai degrabă fiziologică. Aici, filosoful român insistă în analiza relației logico-gramaticale, pentru care găseşte trei situații:

a) identitate de natură sau de esență a limbajului cu gândirea,
b) cu toată deosebirea dintre cei doi termeni, se poate admite o identitate de profunzime a lor şi
c) dualismul de esență, eterogenitatea de natură dintre gândire şi limbaj, cu posibilitatea influenței reciproce.[2]

La concluzii similare a ajuns şi Husserl, pe care îl citează G. Lăzăroiu[3], el fiind interesat „să înțeleagă cum operează gândirea în mod efectiv pentru a ajunge la esență, la intuiția esenței", după care conştiința apare ca o evidență capabilă să umple vidul unei intenții de cunoaştere: „Prin evidență, obiectul este prezent în conştiință (*gegenwartig*), prin gândire el fiind, inițial, numai intenționat (*in-*

[1] Florian, M.: *op. cit.*, pg. 124.
[2] Idem, pg. 116.
[3] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 47.

tendiert)"[1], lucru cunoscut de altfel, fiindcă Husserl lega, în chip logic, intenționalitatea de semnificație.

Hegel afirmă ideea celor trei poziții ale gândului față de obiectivitate, respectiv metafizica, empirismul și filosofia critică, precum și cunoașterea nemijlocită. Metafizica presupune că, în general, „cunoașterea Absolutului se poate realiza atribuindu-i acestuia predicate"[2] și exemplifică cu ființa de fapt, cum ar fi în propoziția: „Dumnezeu ființează în fapt". Finitate sau infinitate?

Primitivul însă își punea probleme într-un alt registru și orizontul lui de cunoaștere se limita, în logica lui Kant[3], la aprecierea și determinarea a ceea ce omului îi este permis și trebuie, pentru că se limita la *a rezolva* și mai apoi *a cunoaște*. Contradicțiile și lucrurile care nu se conformau l-au îndemnat la cunoaștere și se satisfăcea astfel primul principiu formal al adevărului: contradicția și identitatea, apoi se ajungea, schematic, la principiul rațiunii suficiente și la cel al terțului exclus, bazat pe necesitatea logică a unei cunoștințe, contrar principiului judecăților apodictice. Kant formulase, de altfel, într-o sentință un mare adevăr: „Când se demonstrează absurditatea nu mai este vorba de oameni absurzi, ci de persoane inteligente"[4], adică putem admite că, de fiecare dată când primitivul constata o absurditate, făcea un demers intelectiv, un act empiric de cunoaștere, nu de epistemologie.

Asumpția experienței celorlalți se făcea în interiorul grupului, în viața comunitară. În paralel, grupurile își asu-

---

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 47.

[2] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, Ed. Humanitas, București, 1995, pg. 82.

[3] Kant, Immanuel: *Logica generală*, Ed. Trei, București, 1996, pg.109.

[4] Kant, Immanuel: *op.cit.*, pg. 113.

mă de la indivizii care le compun nivelurile de interpretare, respectiv nivelul obiect şi nivelul subiect, aşa cum au fost ele clasificate de Jung[1]. Şi amintim că el înțelegea prin nivel obiect raportarea explicațiilor unei fantezii la persoane obiectiv existente, iar prin nivel subiect, raportarea la determinații exclusive ale psihicului propriu.

Se poate deci aprecia că acum se prefigurează distincția între obiectualitate şi semnificația care se referă la ea în limbaj, o remarcă esențială în această chestiune aparținându-i lui Husserl, care reținea în contul semnificației şi determinările obiectualității semnificate (în limba română mai evidente în cognomene, la care ne vom opri într-un capitol următor: 3.4.). În aceeaşi idee îl citează şi Mircea Florian pe Cassirer, care spune că „spiritul creează un număr determinat de forme ce unifică şi tot el creează un număr nedeterminat de conținuturi sensibile ce aşteaptă unificarea"[2].

În comunicare însă, funcția limbajului spațializează sau materializează, ceea ce înseamnă totodată o înstrăinare implicită de realitatea desemnată, în raport cu care este, în termenii lui Bergson, doar o devenire de calități. Şi dacă e adevărat că „antecedentul nu e limbajul, ci gândirea sau ideea, aceasta pentru simplul motiv că toată valoarea limbajului stă în gândire"[3], înseamnă că totuşi, în strădania gândirii de a reflecta adevărul (obiectualitatea) şi cea a limbajului de a exprima (copiind într-un cod al semnificărilor) ideea, se vede o îndepărtare de esență, dar şi o apropiere de un scop strict legat de comunicare. Şi atunci

---

[1] Jung, C.G.: *Puterea sufletului. Descrierea tipurilor psihologice,* Ed. Anima, Bucureşti, 1994, pg. 182.
[2] Florian, M.: *op. cit.*, pg. 122.
[3] Idem: pg. 125.

trebuie să acceptăm că ideea reprezintă, înainte de socializarea ei prin limbaj, o finalizare psihică a unor elaborări superioare.

Kant măsura perfecțiunea unei cunoştinţe raportând-o la gradul ei de generalitate, la distincţie, relaţie şi modalitate, în care găsim atât relaţia cu obiectul cunoaşterii, cât şi pe cea cu subiectul. „În orice cunoştinţă trebuie să distingem materia, adică obiectul, şi forma, adică modul în care cunoaştem obiectul"[1], exemplifică apoi cu situaţia în care un sălbatic vede o casă. El va reuşi cel mult să şi-o reprezinte, pentru că nu are noţiunea, în timp ce un cunoscător are şi noţiunea de locuinţă.

De aici se pot identifica, după Kant, nu mai puţin de cinci grade ale cunoaşterii:

1) posibilitatea de a se reprezenta ceva,
2) reprezentarea conştientă sau perceperea,
3) a şti ceva sau a reprezenta ceva în comparaţie cu altceva (*cognoscere*),
4) a şti ceva în chip conştient, adică a cunoaşte (*noscere*), şi face observaţia că animalele ştiu obiectele fără a le cunoaşte însă, şi
5) a înţelege ceva (*intellegere*) sau a concepe pe calea intelectului cu mijlocirea noţiunilor.[2]

La modul general, deşi primitivul a tatonat între ele, se poate spune că nu pe fiecare din cele cinci trepte de cunoaştere se poate reţine năzuinţa spre adevăr, ci numai pe cele care fac posibilă diferenţierea. Năzuinţa spre adevăr „este ceea ce ne îndeamnă totdeauna să pătrundem de la

---

[1] Kant, Immanuel: *op. cit.*, pg. 89.
[2] Idem: pg. 121.

sens la semnificație"[1], în semnificația propozițiilor putând să identificăm valoarea de adevăr a acestora. Credințele ne plasează undeva în incipiențele cunoașterii (*cognoscere*).

Pentru aceasta Frege, citat de G. Lăzăroiu într-o lucrare la care am mai făcut trimiteri, își exprimă opțiunea distincției *obiect-concept* cu care o substituie pe aceea impusă de logica tradițională, *subiect-predicat*. La Hegel, după cum am mai spus, adevărul propozițiilor implică o mărime intensivă, *gradul*, și una calitativă, *măsura*. Ființa care s-a desăvârșit este măsură a unității de calitate și cantitate[2], aprecia filosoful german.

Propozițiile sunt definite mai târziu de Wittgenstein ca modele ale realității trăite și gândite de noi, în care se implică semne lingvistice lipsite de sens. Credințele sunt, sub acest aspect, propoziții. De remarcat însă și la Wittgenstein consecvența fără nici o îndoială în ideea potrivit căreia „corespondența dintre limbaj și gândire este și trebuie să fie totală"[3]. Este evident că referirea se face în legătură atât cu gradul, cât și cu măsura, așa cum vom avea prilejul să constatăm că sub aspectele comunicării, deci și sub cele ale limbajului, lucrurile se diferențiază în raport cu particularitățile de cod, cu structurile și funcțiile comunicării, cu nivelurile lingvistice etc., dincolo de intuiția nemijlocită, care, după Schleiermacher[4], nu poate fi comunicată. Observațiile filosofilor, ale filologilor și ale antropologilor s-au arătat atrase (vezi Freud, *Vorba de spirit*) de sincronizările și desincronizările care apar în relația spirit

---

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 40.
[2] Hegel, G.W.F.: *op. cit.*, pg. 196.
[3] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 79.
[4] Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Hermeneutica*, Ed. Polirom, Iași, 2001, pg. 122.

al gândirii / spirit al cuvintelor, când este posibilă o trădare a acestora din urmă, fie pe criteriile condensării de măsură sau grad între semnificat şi semnificant, fie în urma plurisemantismului şi chiar a deschiderilor spre calambururi, cu folosirea aceluiaşi material. Tzvetan Todorov se opreşte şi el asupra acestor probleme cu o atenție specială[1].

Cu raportări la psihologia copilului, Piaget reținea din acest punct de vedere că semioza curge dinspre simbol spre semn, judecând după abundența simbolurilor în jocurile de copii, cum de altfel o va face în detaliu, mai târziu, Johan Huizinga (a se vedea repertoriul jocurilor de copii şi particularitățile limbajului lor în folclorul popoarelor). Copilăria umanității, deci, este construită pe simboluri şi e dependentă de ele. Acesta este de fapt spiritul în care gândeşte Tzvetan Todorov când identifică, pe criteriul prezenței referentului în semn, o ordine ce culminează în registrul limbaj abstract (actual) / limbaj figurat. Acestuia i-a precedat registrul limbaj figurat / onomatopee, primul fiind cel al onomatopeei şi al gesturilor[2], reținute în diacronia limbajului ca etape mari de evoluție. Pe de o parte separat, pe de alta împreună, aici se regăsesc aspecte esențiale de epistemologie, de psihologie şi de limbaj (cu funcția lui de comunicare).

Mai întâi, deducțiile au putut oferi primitivului inferența rezultatului pornind de la concretețea cazurilor, apoi inducțiile făceau un pas în față prin aceea că făceau posibilă inferența regulii plecând de la un caz şi un rezultat (a se vedea schematismul proverbului), ca în cele din urmă mijloa-

---

[1] Todorov, Tzvetan: *Teorii ale simbolurilor*, Ed. Univers, Bucureşti, 1993.
[2] Idem: pg. 317.

cele logice să acceadă la abducție, ca inferență a unui caz dintr-o regulă şi un rezultat, după cum sintetizează într-un tratat de semiotică şi Umberto Eco[1].

În toate acestea operează într-o anumită măsură analogia, „un fel de înrudire misterioasă între lucruri şi imagini sau chiar între lucruri şi lucruri”[2]. În ce ne interesează însă, vom reține judecățile factuale, în urma cărora (este şi cazul credințelor) entitățile semiotice primesc ceva mai mult decât le poate da codul, în timp ce mijloacele logice au facilitat apariția noțiunilor, cu delimitări de sferă şi de conținut, mai întâi nesigure şi în permanentă decantare în ambele planuri (al *sferei* şi al *conținutului*), ca după aceea limba să definitiveze lucrurile pe termen lung, păstrând totuşi deschiderea spre înnoiri în planul totalității atributelor (conținut) sau al totalității speciilor (sfera) noțiunii în sine. Şi dacă lexical limba nu se poate sincroniza prompt cu orice adăugire în sferă sau în conținut, cuvântul şi-a extins sensul, nu însă la infinit.

E de reținut că judecățile, prin notele de conținut, dezvoltă predicatele în sens universal, în timp ce, după Ion Petrovici[3], speciile cuprinse în sfera noțiunii rămân predicate ale judecăților particulare. Notele din conținutul conceptelor, constitutive prin ele însele, pot deveni predicate ale unor judecăți apodictice, în timp ce speciile sferei rămân doar predicate în judecățile asertotice. Şi Petrovici ilustrează prin aceea că toate animalele trebuie să aibă libertate de mişcare, dar nu şi că unele animale trebuie să fie păsări. El precizează că „sfera unei noțiuni nu poate să

---

[1] Eco, Umberto: *Tratat de semiotică generală*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pg.178.
[2] Idem: pg. 263.
[3] Petrovici, Ion: *Teoria noțiunilor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pg. 101.

fie sporită de la sine, decât în mod fantastic"[1], adăugirile de acest gen, extrem de bogate în folclor, fiind supuse selecției în timp și probității noțiunii. În clasificarea autorului, noțiunile lasă să se vadă însăși evoluția lor, începând din copilăria umanității. Concrete și abstracte, individuale și generale, simple și complexe, noțiunile cunosc acumulări în notele conținutului și în speciile sferei, instituiri și consacrări de operanță. Un caz interesant pare să fi fost acela al noțiunilor colective, prin care Petrovici înțelege colecții de obiecte indiferent cât de slab și cât de puțin omogene, ca de pildă pădure, societate, armată etc. Zicala românească a nu vedea pădurea din cauza copacilor vine să ne scutească de orice alte explicații. Greu de crezut că primitivul va fi stabilit noțiunea de pădure înaintea aceleia de copac, pe cea de societate înaintea aceleia de individ sau pe cea de oaste înaintea aceleia de ostaș, cu toate că limba (prin derivări) vrea să ne convingă de o ordine inversă. Dacă ne întoarcem la concluziile lui Gustave Le Bon, trebuie să acceptăm că elaborările de răspuns nu aparțin mulțimilor, ci indivizilor care au reușit totodată individuații apte să afirme nu colectivitatea, ci particularul în temeiurile constituționale ale individului, după cum confirmă și Jung.[2] Cu toate acestea, comunitățile primitive își construiau de regulă fluxurile informative în doi timpi, dând un rol covârșitor liderului.

Ele erau în exclusivitate de tip interacțional și mizau pe funcția de cooperare a comunicării. Funcțiile expresivă și apelativă se nășteau vizavi de raportarea la interesele emițătorului și, respectiv, ale receptorului. Funcția reprezenta-

---

[1] Petrovici, I.: *op. cit.*, pg. 102.
[2] Jung, Carl Gustave: *op. cit.*, pg. 176.

tivităţii priveşte raportul comunicării cu mesajul acesteia şi este una implicită. Funcţia emotivă se realizează doar în raport cu starea internă a emiţătorului autor al mesajului şi se referă în cele din urmă la competenţele lui lingvistice, fatice, persuasive şi la contagiozitatea sensibilităţii. Funcţia conativă mizează preponderent pe virtuţile retorice ale comunicării. Acestora li se mai adaugă, complementar, funcţia referenţială şi funcţia poetică, prima cu trimitere la potenţialul determinativ al comunicării, iar cealaltă cu centrare predilectă pe virtuţile estetice ale mesajului.

O detaliere atentă a acestora ne-o oferă un studiu de specialitate semnat de trei autori (Iulia Chiorean, Maria şi Radu Manoliu) în 2001[1], iar noi nu le mai reluăm aici. Oricum, trebuie să menţionăm că, odată cu comunicarea, lucrurile se intersectează cu valoarea, din moment ce ele pot fi abordate în termenii practici ai utilului extrinsec şi intrinsec. Judecata valorilor permite o clasificare a acestora în funcţie de criterii elaborate îndelung de la filosofia greacă până în prezent (valabilitatea valorilor, calitatea şi subiectul lor, motivele care le determină, obiectul valorilor, facultatea psihică din care decurg şi sfera lor de aplicare). Astfel, se identifică: valori relative şi absolute, subiective şi obiective; pozitive şi negative, proprii şi efecte; autopatice, heteropatice şi ergopatice; accidentale, tranzitorii şi ale persoanei; economice, etice, juridice, politice etc.; sensibile, sentimentale şi cognitive şi, respectiv, valori individuale, sociale sau elementare şi ideale.[2] Valorile

---

[1] Manoliu, Maria; Chiorean, Iulia; Manoliu, Radu: *Comunicarea. Puncte de vedere. Cultură şi comunicare*, Ed. Universul, Bucureşti, 2001.

[2] Andrei, Petre: *Filosofia valorii*, ed. a III-a, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pg. 47.

limbii, ale comunicării, deci şi cele ale reprezentărilor promovate de credințe, sunt incluse aici întrucât cuvintele, aşa cum am mai arătat, sunt corespondentele lexicale, de răspuns, ale unor experiențe îndelungate a căror valabilitate în timp au consemnat-o ca atare. În folosirea lor (sincronie şi diacronie) gândirea are deja o sarcină pe jumătate soluționată din start, comunicarea implicând atât paradigmaticul cât şi sintagmaticul, inclusiv ca structuri deictice subsidiare şi sistemice. De aceea se poate aprecia că „fiecare popor este în general mulțumit de limba pe care a primit-o"[1], aşa cum susține în celebrul său *Curs* unul dintre semioticienii de marcă ai secolului al XX-lea, Ferdinand de Saussure.

Limbile naturale, în evoluția lor (postbabelică), au consacrat în plan semantic mijloace de răspuns situațiilor noi pe care le propune sub aspect social comunicarea, pe nivelurile ei funcționale (semiotic, stilistic, poetic, ontologic, axiologic etc.).

Linearitatea, caracteristică determinantă a mecanismului limbii, potrivit lui Iorgu Iordan şi lui Vladimir Robu[2], este definită ca desfăşurare în timp a semnificantului, întindere măsurabilă unidimensional a acestuia; o linie. Astfel, semnul lingvistic, unitatea primordială a comunicării articulate, se defineşte ca entitate psihică cu o citire dublă: semnificantul şi semnificatul.

Linearitatea şi arbitrarul alcătuiesc al doilea principiu general al acestei entități, după cel al semnului lingvistic, teză de altfel enunțată de Saussure.

---

[1] Saussure, Ferdinand de: *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pg. 91.

[2] Iordan, Iorgu; Robu, Vladimir: *Limba română contemporană*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, pg. 45.

Comunicarea articulată îşi realizează obiectivele mesajului linear, în temeiul semnului lingvistic şi prin sinteza ostensibilului din semnificant şi semnificat, prima convenție apodictică cu care mediază opoziția dintre diferențele de grad şi cele de natură, adică între descriptivul şi prescriptivul semnului. Aşa se explică de ce „ponderea trăsăturilor unui mesaj este diferită, între elementele sale stabilindu-se o anumită ierarhie; astfel unele joacă un rol central în înțelegerea actului de comunicare sau în interpretarea acestuia”, după cum spune Jean-Claude Abric[1]. Şi tot aşa, ordinea cuvintelor este capabilă să joace un rol hotărâtor în atribuirea semnificației.

Topica poate să satisfacă nevoile preferențialității şi se accentuează prin opoziție cu scopul de a valoriza ceva în detrimentul a altceva. „Când substantivul este plasat înaintea unei serii de adjective, este favorizată memorarea întregii liste, privilegiate fiind adjectivele cele mai apropiate de substantiv, mai exact primele elemente ale mesajului”, adaugă Abric[2]. Virtuțile limbii s-au remarcat şi s-au desăvârşit în comunicare. Fiecare prilej de comunicare a antrenat o proiectare a unui mesaj şi a garanțiilor de corectă receptare, codului cerându-i-se să poată semnifica nu numai prin forța lexemelor, ci şi prin capacitățile combinative, prin paradigmatic şi sintagmatic, prin denotativ şi conotativ şi, de ce nu, şi prin mijloace extralingvistice însoțitoare, de persuasiune (mimică, gesturi, intonație etc.).

Mijloacele lexicale s-au dovedit a fi primele supuse unor solicitări impuse de comunicare (primordialitatea cuvântului ca unitate lexicală față de paradigma lui şi față de relațiile sintactice este evidentă).

---

[1] Abric, Jean Claude: *op. cit.*, pg. 26.
[2] Idem: pg. 28.

În ce ne interesează, vom ilustra în capitolele următoare că, pe lângă aceste lucruri incontestabile, stilistica oralității, funcțiile narării, mijloacele ostensiunii, ale deicticii înlesnesc altfel abducțiile, inducțiile și deducțiile fără a ieși din limitele matriciale, dar avansând spre o hermeneutică originală, cu valori remarcabile pe toate nivelurile de semnificare.

„Sunt astfel de luat în seamă următoarele niveluri, observa Al. Boboc, cu referire la Miorița[1]: *semiotic* (aducerea textului în ansamblul de semne), *stilistic* (textul prin figurile de stil), *poetic* (textul ca lume mitică), *ontologic* (pune lumea din text ca lume, formă a instituirii valorice), *axiologic* (aducerea valoricului ca valoare valabilă, intersubiectiv-intertextual)", adică facilitând decodificarea textului sub toate aceste unghiuri, dincolo de care nu se mai așteaptă nimic de la comunicare, cel puțin deocamdată, dacă nu și pe termen lung.

Căutările au mers până la limbile postadamice, după o clasificare sui-generis, reușind, din câte se pare, să-și asigure criteriile științifice, apoi să avanseze ideea că limba originară este mai mult o valoare arheologică, în timp ce indo-europeana rămâne un domeniu al referențialității. În acest spirit, Umberto Eco identifica limbile onirice (în care se exprimă cei în stare de transă, alienații), limbile romanești și poetice (în general fictive și cu finalități satirice), limbile de bricolaj (care se nasc la confluența dintre civilizații), limbile vehiculare (limbi naturale în arii multilingve cu predominanța jargonului) și limbile formale (cu o arie

---

[1] Boboc, Alexandru: *Hermeneutică și ontologie*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1999, pg. 93.

restrânsă de folosință, specializate, cum ar fi de pildă de logică, matematică, chimie etc.)[1].

Limbile naturale, la care facem referire, sunt omniefabile, adică „sunt în stare să dea seama de întreaga noastră experiență fizică şi mentală şi, prin urmare, să poată exprima senzații, percepții, abstracții, până la întrebarea de ce există”[2], cu alte cuvinte sunt capabile să garanteze comunicarea fără a stânjeni cu cuvântul cuprinderea gândului şi, reciproc, să declanşeze gândul prin cuvânt. În această idee, George Lăzăroiu propune termenul de *angajament ontologic al limbajului*. El satisface reflectarea raportului semnificație–adevăr, teoretizat de Carnap.

Limbajul presupune din start angajament ontic din moment ce el a fost creat în conformitate cu o nevoie ontică şi ca răspuns la aceasta.

Obiectualitatea gândirii este însăşi rațiunea ei de a fi; fără a avea implicații raportabile la adevăr, de tipul reflectării, analizei sau evaluării în scopul conviețuirii în natură şi cu aceasta, omul nu ar fi performat gândirea, iar limbajul ar fi rămas necunoscut până în momentul când probabil o altă rațiune i-ar fi reclamat apariția, fiindcă mai devreme sau mai târziu alte necesități l-ar fi impus. Însă nevoia conviețuirii în grupuri care se confruntau cu probleme epistemice de orice ordin propuse de viața cotidiană a dus la comunicare.

Pe acest considerent au putut fi formulate şi trăsăturile specifice limbajelor naturale (independența de stimuli, ab-

---

[1] Eco, Umberto: *În căutarea limbii perfecte*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, pg. 10.
[2] Idem: pg. 25.

stractizarea, arbitrareitatea, învățarea, independența de mediu, caracterul sistematic, puterea)[1].

Devitt şi Sterelny îşi pun întrebarea în ce limbaj se gândeşte şi descoperă similitudini între limbajul gândirii personale şi limbajul public al exprimării gândirii, lăsând posibilitatea de a se înțelege că aceste limbaje sunt identice. Criticile ar fi fost iminente şi îndreptățite, motiv pentru care autorii nu lasă soluția sub incidența ambiguităților şi avansează teza unui limbaj universal, *Mentalese*, ce pare înnăscut. În acest limbaj se gândeşte, iar traducerea se face automat în limba maternă şi din aceasta în limba comunicării, dacă cele două nu sunt una şi aceeaşi.[2]

Din această perspectivă, gândul apare ca atitudine propozițională, pentru că, şi neexprimat, el există, tot aşa cum există judecăți fără noțiuni[3] (cele rămase simple percepții intuitive ale legăturilor dintre lucruri individuale în relație spațio-temporală).

Şi dacă avem în vedere că, fără a se mai putea retrage, „omul trăieşte într-o lume semnificantă, pe care cultura o dezvăluie la modul asimilărilor şi dirijării după intenționalități şi finalități concrete"[4], ne este uşor să remarcăm efectul de halo, ca rezonanță simbolică pe care o implică cuvintele pentru actorii comunicării, şirul asociațiilor intrapersonale produse în timpul comunicării, unele dintre ele putând bloca însăşi comunicarea, observă Abric în lucrarea la care am făcut referire mai sus.

---

[1] Devitt, Michael; Sterelny, Kim: *Limbaj şi realitate. O introducere în filosofia limbajului*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg. 27.

[2] Idem: pg. 142.

[3] Petrovici, Ion: *op. cit.*, pg. 67.

[4] Comănici, Germina: *Cercul vieții*, Ed. Paideea, Bucureşti, 2001, pg.28.

O explicație o dă Schleiermacher când insistă asupra genezei erorii de interpretare. Aceasta implică o dublă determinare, fie din planul înțelegerii (din vina autorului, care se abate de la regulile uzului curent al limbii), fie nemijlocit (vina fiind a interpretării)[1]. S-ar putea spune, dar, că numai discursul interior este scutit de erori, el fiind devenirea însăşi a gândirii. Hermeneutica tocmai pe aceste motive se arată a fi în strânsă legătură cu arta de a gândi şi este deci disciplină filosofică, deşi este aproape şi de retorică şi, în consecință, învecinată cu ştiințele limbii, cu stilistica şi poetica. Comunicarea, ansamblul proceselor prin care un mesaj trece dintr-un loc în altul (după Shannon), înseamnă pentru Abric schimbul de informații şi de semnificații între oameni aflați într-o situație socială de interacțiune. Relația de feedback apare când emițătorul face codarea mesajului, recurge la un canal către un receptor şi îi facilitează decodarea.

Abric precizează, nu însă cu caracter facultativ, caracteristicile situației de comunicare ce vizează exprimarea celuilalt: non-evaluare, non-interpretare, non-consiliere, nonchestionare sistematică (întrebări deschise), comprehensiune-reformulare[2]. Aceste condiții garantează atitudinea de ascultare. Ar mai fi o condiție exterioara, cea a nondirectivității, care înseamnă acceptarea necondiționată, cu neutralitatea binevoitoare a celuilalt. Aspectele acestea sunt deosebit de relevante în credințe, reprezentări ale unor adevăruri formulate fără noțiuni, destinate unui tip special de comunicare, după cum vom vedea.

---

[1] Schleiermacher, F.D.E.: *Hermeneutica*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, pg.47.
[2] Abric, J. Cl.: *op. cit.*, pg. 50.

Actul comunicării optime, conchide Abric, presupune să asculți, să observi, să analizezi, să controlezi şi să te exprimi. Autorul atrage atenția asupra unei alte garanții a feedback-ului, cea care îl protejează pe celălalt de a se simți judecat, analizat sau interpretat şi chiar condus (manipulat). El trebuie să se simtă pur şi simplu ascultat (implicit respectat), condiție esențială a comunicării. Scotomizarea, prin aplicarea de filtre selective, nu facilitează decât trecerea informațiilor convenabile, neutralizate deja, chiar dacă se neagă autoritatea sursei, dintr-un motiv sau altul.

Locutorul, colocutorul şi colocuția trebuie să rămână termenii pozitivi ai apropierii, nu ai evitării, o importanță colaterală având şi suportul tehnic al comunicării, de care nu ne ocupăm aici. Relațiile din interiorul acestui triunghi (locutor – colocutor – colocuție) răspund în cele din urmă sarcinilor comunicării (intrapersonale, interpersonale şi publice) care, conform teoriilor comunicării (acțională, interacțională şi tranzacțională), au avut dintru început funcții de informare, de interpretare, instructiv-culturalizatoare, de legătură şi de divertisment. Ele au rămas aceleaşi de sute de ani, deşi s-au diversificat formulele de exprimare în strânsă legătură cu nivelul cultural, cu nevoile personale şi de grup şi cu mijloacele de comunicare, tot mai performante şi mai ingenioase. Menționăm încă de la început că facem cu onestitate numeroase trimiteri bibliografice de fiecare dată când considerăm că unele idei din cercetarea acestui domeniu întreprinsă în timp o impun ca atare.

Cap. II
Între natură şi cultură, semiotica

Studiile de semiotică au statuat ideea că semioza, ca nivel de semnificare, a apărut în comunicare şi în strânsă legătură cu aceasta. Grație semiozei, spune Umberto Eco, „indivizii empirici comunică, iar procesele de comunicare devin posibile datorită sistemelor de semnificare”[1].

Şi ca să rămânem la acelaşi autor, în viziunea lui, şi nu este singurul care afirmă această idee, după cum vom vedea în continuare, semiotica se consacră studierii proceselor culturale doar ca procese de comunicare.

În principiu, adaugă Eco, „semiotica este disciplina care studiază tot ceea ce poate fi folosit pentru a minți”[2]. Aserțiunea are în vedere criteriul după care tot ce nu este bun la a minți nu este bun nici la a spune adevărul. Şi dacă despre semioză se poate spune că a început chiar acum 3,5 milioane de ani, în copilăria umanității, semiotica a preocupat în chip special odată cu Aristotel şi cunoaşte contribuții sporadice până la Sfântul Augustin. Termenul de semiotică a fost însă consacrat de John Locke în 1690, anul în care publica două lucrări (*An Essay Concerning*

---

[1] Eco, Umberto: *Tratat de semiotică generală*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, pg. 383.
[2] Idem, pg. 18.

Human Understanding şi *Two Treatises of Guvernment*, respectiv Eseul şi Tratatele) ce aveau să-l confirme.

Semiotica se vede chemată să definească prin categorii specifice subiectul semiozei, lucru posibil, după Eco, pentru că acesta se comportă ca un sistem de sisteme de semnificare etern nedesăvârşit, sisteme care se regăsesc unele în altele.

Şi, dacă nu ar reuşi articulări semantico-simbolice, semiotica nu şi-ar merita dreptul la existență[1], decide Todorov.

Această rațiune de a fi a semioticii este subliniată, printre alții, şi de Thomas A. Sebeok într-o lucrare apărută şi la noi, în traducerea lui Sorin Mărculescu[2], la care vom face mai multe trimiteri, având în vedere incidențele acesteia cu subiectul cercetării noastre.

În *Tratatul de semiotică generală*, Umberto Eco face o observație esențială referitoare la codurile conotative pe care le presupune semiotica. Ea va fi conotativă „dacă planul ei de expresie este constituit dintr-o altă semiotică. Cu alte cuvinte avem un cod conotativ când planul expresiei este un alt cod”[3] şi se exemplifică cu expresia ce denotă pericol.

Eco găseşte această legătură ca parazitară din moment ce conotația se realizează pe seama unui cod „precedent”. Aceasta ar însemna o legătură cauză-efect, sau una de consecutivitate, nu de simultaneitate, cum de altfel stau lucrurile în realitate.

---

[1] Todorov, Tzvetan: *Teorii ale simbolului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, pg. 79.

[2] Sebeok, Thomas A.: *Semnele. O introducere în semiotică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002.

[3] Eco, Umb.: *op. cit.*, pg. 74.

Lipsa de stabilitate a conotației față de legătura mult mai stabilă care se realizează în denotație poate aduce însă în discuție caracterul aleatoriu al conotației, care apare şi se manifestă doar în comunicare, altfel intenționalitatea poate să rămână doar atât.

O delimitare netă între denotaţie şi conotaţie, un regim de determinare riguroasă între ele sunt greu de stabilit şi nu ne rămâne decât să admitem, dimpreună cu Daniel Bougnoux, că „trăim mai puţin în mijlocul lucrurilor şi mai mult în mijlocul unei păduri de simboluri"[1], aşa încât autorului i se pare mai plauzibil că descindem din semn, decât din maimuță. Prețul pe care cunoaşterea a trebuit să-l achite pentru a ajuta la naşterea semioticii a fost în exclusivitate unul epistemic, determinat de existența sine qua non a limbii.

De aici s-a desprins prima problemă a semioticii, mai întâi empiric dacă nu ontologic, şi anume aceea de a şti care este locul semnului lingvistic în cadrul general al semnelor, problemă pusă mai tranşant de Todorov[2], după ce ea a preocupat îndelung.

De pildă, Sebeok îl citează pe Metz (1974), dar şi pe Roman Jakobson (tot 1974), ca să nu-i mai amintim şi pe alții, preocupaţi să elucideze o cauză de primordialitate care nu satisface doar un orgoliu al cercetătorului şi o tardivă repunere în drepturi, ci nevoia de a aprofunda o interacțiune atât de productivă.

Potrivit lui Metz, lingvistica ar fi doar o ramură a semioticii, deşi, în fond, semiotica subzistă preponderent cu obiect şi pe suport lingvistic.

---

[1] Bougnoux, Daniel: *Introducere în ştiinţele comunicării*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg. 39.
[2] Todorov, Tzvetan: *op. cit.*, pg. 77.

Replicile însă nu au întârziat să precizeze că semiotica nu a fost creată de lingvistică, cu toată contribuția lui Saussure prin *Cursul* său de lingvistică generală, ci cel mai probabil pornind de la medicină[1], în ciuda forțării notei în problema sursei şi a resursei. Galen avea doar în parte dreptate, deşi credea ferm în concluziile sale. Roman Jakobson înclina şi el să creadă că din cele două ştiințe despre om, semiotica şi lingvistica, ultima ar avea o sferă mai redusă (există şi semne extralingvistice), ceea ce nu înseamnă şi un rol mai puțin important. O mai mare şi evidentă legătură se poate face între semiotică şi logică, mai ales în filosofia lui Peirce. El ajunge să citească între cele două chiar o identitate care permite substituirea: „Logica, în sensul ei general, după cum cred că am izbutit să arăt, nu este decât un alt nume pentru semiotică, doctrină cvasinecesară sau formală a semnelor"[2]. Peirce este cât se poate de riguros cu termenii: sens general, doctrina formală a semnelor... E adevărat că semiotica se întâlneşte cu logica în funcțiune (nu şi în funcții), dar rămân obiectiv separate sau cel mult în contiguitate. Comunicarea este însă registrul congruențelor de interes comun.

Bougnoux, un teoretician redutabil al comunicării, susține că „în fiecare domeniu astfel decupat în cultură, oamenii schimbă între ei semne, conform unor coduri care sunt, probabil, limbaje. Această extindere, botezată semiologie, vine în întâmpinarea ştiințelor informației şi comunicării, concepute ca fiind studiul schimbului, producerii şi vehiculării semnelor în general în sânul unei culturi"[3]. De aici

---

[1] Sebeok, Th. A.: *op. cit.*, pg. 162.
[2] Peirce, Charles S.: *Semnificație şi acțiune*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990, pg. 268.
[3] Bougnoux, D.: *op. cit.*, pg. 39.

reținem în primul rând ideea producerii, schimbului și vehiculării semnelor, adică tocmai termenii minimali ai comunicării, ca schimb de valori culturale, în sens larg. Și tot de aici Sebeok identifică nu mai puțin de șase factori cheie: „mesajele și codul, sursa și destinația, codul și contextul [care] alcătuiesc, separat și împreună, bogatul domeniu al cercetărilor semiotice"[1] Semioticianul admite că semioza este un fenomen care apare în instinctul organismelor vii, capacitatea acestora de a produce semne presupunând deci ca suficient instinctul, elaborarea semnelor realizându-se de la acest nivel (pg. 12, C.de Bergerac: *Empires du Soleil*). Semioza, spune Sebeok, ar fi „acea capacitate instinctivă a tuturor organismelor vii de a produce și înțelege semne (s.n.)"[2]. Și este firesc: un semn care rămâne neînțeles se pierde ca inutil. Precizarea pe care o face autorul în legătură cu capacitatea de a înțelege semnele, atribuită organismelor vii, nu rezumă lumea acestora doar la om. Cealaltă precizare care vizează totalitatea acestor organisme, pe care de altfel am subliniat-o, este una inclusivă. Credem că este vorba de o inconsecvență a lui Sebeok, fiindcă citatul anterior (2) și celelalte la care am făcut trimiteri (vezi nota lui Peirce privitoare la identitatea semioticii cu logica) ne îndreptățesc să credem în fond în apartenența semiozei în chip exclusiv la specia umană. E adevărat că se poate afirma cu ușurință că și alte specii sunt susceptibile de a-și modela existența, de a comunica mesaje în cadrul speciei și de a modela informația venită din lumea exterioară prin semne de tip semnal, însă dincolo de speculație nimic nu infirmă, dar nici nu confirmă alte sisteme semiotice. Incon-

---

[1] Sebeok, Thomas A.: *op. cit.*, pg. 52.
[2] Idem, pg. 19.

secvența rămâne chiar și împotriva unei determinări potrivit căreia „semioza presupune o relație triadică ireductibilă între un semn, obiectul și interpretul său"[1], relație construită la om exclusiv pe procese logice, nespecifice altor ființe.

Mai interesant pentru explorări semiotice, deși mai de suprafață, ni se pare orizontul pe care ni-l propune Bourgnoux atunci când își exprimă nedumerirea în legătură cu hotarul dintre lucruri și semne, trasat de biosferă pentru a se detașa de semiosferă. Se pare că suntem într-o situație de mulțimi intersectate, cu elemente care aparțin fiecăreia dintre ele și ambelor laolaltă.

„Ne întrebăm unde se termină lucrurile și unde încep semnele, unde se află exact granița dintre biosferă și semiosferă, dintre natură și cultură. Deoarece orice încercare de a trasa această frontieră pune probleme, un mod elegant de a răspunde constă în a susține că pentru noi totul este semiotică"[2]. De altfel aceasta este și poziția lui Peirce, cel care avea să reușească mai mult decât însuși Saussure în semiotică.

2.1. Câteva repere în semiologie.

Teoria semnelor, semiologia, în mod tradițional se direcționează pe trei laturi fundamentale: sintaxa, semantica și pragmatica, ceea ce în sens general înseamnă studiul sistemelor structurate ale comunicării. Filosofia, de la Aristotel și până astăzi, a tratat semiotica mai întâi în chip

---

[1] Sebeok: *op. cit.* pg. 47.
[2] Bourgnoux, D.: *op. cit.*, pg. 42.

global, ca mai apoi studiile să fie direcționate din tot mai multe unghiuri, fapt ce relevă complexitatea problemelor.

Dacă la Aristotel observația semiotică pornește din modul diferit de a defini metafora, mai întâi ca sens impropriu al cuvântului şi mai apoi ca expresie improprie pentru a evoca un sens, chiar dacă nu se reuşea detaşarea de planul lingvistic, se întrezărea problema al cărei răspuns nu se putea formula decât în plan semiotic, simbolurile fiind de fapt ispita semiologică situată la granița dinspre lingvistică.

Pasul următor se făcea spre semiotică prin observarea celor două componente care rezidă în aceea că, implicând-o, avem de-a face cu discursul al cărui scop e centrat pe cunoaştere (nu pe arta poetică sau pe speculație), respectiv componenta al cărei obiect e construit din semne de specii diferite, cum ar fi de pildă cuvintele. Aceste două condiții i se par lui Todorov a fi pentru prima dată pe deplin întrunite la Sfântul Augustin, însă nu el a inventat semiotica, ba chiar, dimpotrivă, „n-a inventat aproape nimic şi n-a făcut decât să combine idei şi noțiuni venite din orizonturi diferite"[1]. Se ştie că el a fost un teoretician al creştinismului (354-430), principiul său fiind *credo ut intelligam* (cred ca să pot înțelege), urmărit îndeaproape atât în *Confesiunile* (400), cât mai ales în *Cetatea lui Dumnezeu* (412-427).

Sfântul Augustin, remarcă Todorov, „nu are ambiții de semiotician", însă observă aspecte de domeniul semioticii atât cât să enunțe o teorie a semnului conformă cu obiectivul său. De altfel şi modul cum clasifică el semnele este unul adecvat lucrărilor de esență religioasă.

---

[1] Todorov, Tzvetan: *op. cit.*, pg. 26.

Sărim peste secole de filosofie, fiindcă nu ne propunem o istorie a semioticii, şi ajungem la John Locke (1632-1704), al cărui *Eseu* (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690) aprofundează cu adevărat probleme ce țin de semiotică, cel puțin în cărțile a III-a şi a IV-a, în care se ocupă de limbă sub acest aspect şi, respectiv, îşi expune ideile. Lui i se atribuie utilizarea termenului de semiotică pentru prima dată în istoria filosofiei.

Un alt nume ce se reține în strânsă legătură cu semiotica este acela al lui Edmund Gustav Albert Husserl (1859-1938), filosof german format prin matematică, profesor la Halle şi Goettingen. El se încumetă să transforme fenomenologia în ştiință pură, critică psihologismul şi naturalismul (vezi *Logische Untersuchungen*, 1900-1901), dar îşi centrează observațiile şi ideile pe latura conştiinței şi a determinărilor ei, aprehensiunea prin simțuri neputând să substituie experiența. El îşi propune reconstrucția rolului pe care îl are în chip firesc semiotica în logică. Pentru el conceptul de semn se referă doar relațional la desemnat, raportul dintre semn şi desemnat fiind esențial în definirea semnului ca atare.

Contemporan cu el, Gottlob Frege (1848-1925), întemeietorul unanim recunoscut al logicii matematice moderne şi al filosofiei moderne a limbajului, subliniază nevoia traducerii demonstrațiilor într-un limbaj formal cu vocabular specific, cu o sintagmatică proprie. În acest scop, el susține nevoia inventării construcției cu cuantor şi variabilă pentru formalizarea expresiilor generalității în limbile naturale, idei sintetizate mai târziu de Strawson. Acesta disociază în teorii ale sensului şi teorii în care noțiunea centrală se stabileşte pe condiția de adevăr, ca în semiotica formală a lui Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus*), a lui

Chomsky sau Tarski, discipoli în timp ai lui Frege. „Raportarea la Saussure şi la lingvistică, ştiinţa-pilot în anii 50–60, a servit drept garanţie ştiinţifică şi a transformat semiologia structurală într-o disciplină fructuoasă şi atrăgătoare”, remarca Bougnoux[1] cu trimitere la Roland Barthes (*Essais de sémiologie*, 1964) care răsturna ordinea propusă de Saussure. *Cours de linguistique générale* (1915) marchează în primul rând în lingvistică un moment de referinţă cu care Ferdinand de Saussure avea să deschidă o nouă perspectivă şi în semiotică. După Saussure lucrurile devin mai tranşante. Semiotica se interesează mai puţin de limbă ca sistem, ci în special ca proces de comunicare. Semnul slujeşte cu predilecţie comunicării, iar continenţa semantică o argumentează cu prisosinţă. După Saussure, abordarea semnului în totalitatea sa înseamnă inclusiv un lucru pozitiv în ordinea sa. Şi atunci, pe fondul legăturilor fonetice cu cele psihice, cu tot atâtea decupaje în masa gândirii, se instituie un sistem de valori. Semnificatul şi semnificantul, judecate separat, sunt diferenţiale şi negative, dar combinarea lor este pozitivă pentru că răspunde în primul rând scopurilor comunicării. De aceea limba nu poate exista în afara mediului social, fiind înainte de toate un fenomen semiologic. Semnul, inclusiv cel lingvistic, presupune semnificantul, adică imaginea sa sonoră, şi semnificatul, adică conceptul, după cum se poate vedea în partea întâi a lucrării. Saussure îşi precizează termenii (semn, semnificat, semnificant), după care stabileşte cele două principii (arbitrarul semnului şi caracterul linear al semnificantului) cu care operează. E drept că autorul riscă apropieri între semn şi simbol pe care doar urmaşii lui

---

[1] Bougnoux, Daniel: *op. cit.*, pg. 41.

aveau să le elucideze şi să le evite. „Ne-am servit de cuvântul simbol pentru a desemna semnul lingvistic, sau exact ceea ce numim semnificant. Acest termen prezintă neajunsuri – sesizează Saussure – tocmai din pricina primului principiu. Simbolul are caracteristica de a nu fi niciodată cu totul arbitrar; el nu e vid; între semnificant şi semnificat există un rudiment de legătură naturală”[1], spre deosebire de numele vide (vezi pg. 68).

În legătură cu cel de-al doilea principiu, Saussure susține că semnificantul se desfăşoară numai în timp, fiind de natură auditivă, adică este măsurabil într-o singură dimensiune, linearitatea, după cum vom vedea la alți semioticieni care au reținut de la Saussure că semnificanții acustici nu dispun decât de linia timpului şi că se prezintă ca un lanț, unul după celălalt.

Imutabilitate şi mutabilitate, continuitate, factori de alterare ai raportului semnificat/semnificant, limba ca limbaj fără vorbire, limba viabilă, nu vie etc. sunt tot atâtea distincții pe care autorul *Cursului* le deschide ca teme pentru semioticienii care i-au urmat. De pildă, contribuția lui Peirce, pe care Max Fisch (citat de Sebeok) îl considera „cel mai original şi mai multilateral intelect pe care l-au produs până acum Americile[2][...], abia cu noțiunea sa de index devine inedit şi totodată productiv, iar în privința simbolului ar fi original, dar neproductiv”, mai observa Sebeok.

Fisch însă porneşte de la cele trei moduri de semnificare propuse de Peirce (indice – semn iconic – simbol), unde indicele este un semn smuls din lucru. Într-o situație oare-

---

[1] Saussure, Ferdinand de: *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pg. 87.

[2] Sebeok, Thomas: *op. cit.*, pg. 109.

cum identică ar fi şi simptomul, în timp ce semnul iconic (imaginea în general) este o primă tentativă de desprindere de copilăria semnelor (aici operează analogia).

Bougnoux îl citează pe Peirce şi în legătură cu semnul simbolic, structurat pe excludere (negativitate secretă).Iar „tripartiţia prin care lizibilul a redus vizibilul la o singură dimensiune, cronologică sau logică, este orientată în mod clar către abstractizarea crescândă: de la indicele tridimensional, sau lucrul printre lucruri, la ordinea simbolică lineară, trecând prin semnele iconice, în general bidimensionale"[1]. Grafic, Bougnoux reprezintă aceasta printr-un triunghi cu vârful în sus, la baza căruia se situează ordinea indicilor (cea mai apropiată de lucruri în materialitatea lor), apoi ordinea iconică şi în vârful triunghiului figurând ordinea simbolică.

2.2. Semnele se delimitează prin cuprindere

Se poate spune că definiţiile nu au ajuns să delimiteze noţiunea de semn de aceea a simbolului. Nici orientările ideaţionale şi nici cele comportamentale, preconizate de Umberto Eco în *Tratatul de semiotică generală*, nu au putut depăşi unele dificultăţi. Practica lingvistică are forţă argumentativă când se aduc în discuţie uzul şi limbajul capabile să distingă semnele naturale de cele convenţionale, în ideea că limba este depozitarul culturii, obiect şi mijloc al acesteia. Tendinţa de a acredita semnele convenţionale drept simboluri nu satisface toate accepţiunile pe care termenul le-a câştigat în uzul lingvistic. Insuficienţa vine din

[1] Bourgoux, Daniel: *op. cit.*, pg. 47.

direcția sensului larg al simbolului în paralel cu accepțiunea de marcă fără semnificație a limbajului formal, după cum tind să soluționeze problema dicționarele[1]. Peirce, de pildă, consideră semnul ca stând pentru ceva diferit de el. Todorov conchide însă că, „dacă i se dă cuvântului semn un sens generic în care să fie înglobat și cel de simbol (care din clipa aceea îl specifică), se poate spune că studiile referitoare la simbol țin de teoria generală a semnelor, sau semiotică"[2], studiul său urmând să se înscrie din această perspectivă în istoria semioticii.

Până și succesul de care s-a bucurat interpretarea limbajelor formale după teoria modelelor, forțând egalitatea între semnificație și condiția de adevăr, s-a situat împotriva complexității gramaticale pe care o implică semnificația propoziției, redusă la reguli. Iată de ce ideea că un lucru care nu poate fi util la a minți nu poate fi folosit nici la a spune adevărul, după cum s-a remarcat. Mircea Florian deosebește două feluri de semne: cel indicativ, exemplificat cu fumul care indică focul, și cel intelectiv, cuvântul.

Peirce trimite, la rândul lui, la capacitatea semnului de a fi complex, de a cuprinde în clase diferite iconi, indecși și simboluri, iar Sebeok preia ideea lui Peirce și clasifică semnele în șase specii: semnalul, simptomul, iconul, indexul, simbolul și numele, pe care le vom aborda separat.

Mai apoi, Todorov definește semnul ca a fi ceva de dincolo de impresia pe care lucrul însuși o comunică simțurilor noastre. Astfel, el clasifică semnele după modelul de transmitere, după origine și folosință, după statutul social,

---

[1] Flew, Antony: *Dicționar de filosofie și logică*, Ed. Humanitas, București, 1996, pg. 307.
[2] Todorov, Tzv.: *op. cit.*, pg. 21.

după natura raportului simbolic şi după natura desemnatului (semn sau lucru). O altă perspectivă o aduc definițiile structurale[1] în lumina cărora apar tipuri de asociații inerente în fapt sau virtuale pentru arhitectura semnului însuşi.

Dacă Peirce avea dreptate, fără comentarii, să vadă în semn obiecte perceptibile, imaginabile sau neimaginabile, lingviştii nu s-au îndepărtat prea mult de domeniul lor şi au admis şi ei cu argumentele sintagmaticului ideea că orice gând este un semn capabil să determine un altul într-o înlănțuire comunicabilă de semne.

Din acest unghi, Andrée Martinet apreciază după vorbirea obişnuită că semnul este consacrat doar semnificantului. Ea introduce pentru metalimbajul lingvistic *monemul*, unitate „cu doua fețe", minimală, capabilă să intre într-o succesiune de semne. Codul ar fi în acest caz o organizare permisivă exprimării mesajului. Martinet substituie raportul limbă/vorbire celui dintre cod şi mesaj şi nu observă nici o incompatibilitate. Dihotomiile de acest gen îl ispitesc şi pe Peirce chiar şi în problema semnelor, structurabile pe trei astfel de direcții:

1) după cum semnul în sine este o simplă calitate, un existent real sau o lege (*qualisemn, sinsemn* sau *legisemn*);

2) după cum relația semnului cu obiectul său constă în a avea o anumită însuşire în el însuşi, sau într-o relație existențială cu acel obiect sau în relația sa cu un interpretant (icon, indice, sau simbol);

3) după cum interpretantul îl prezintă ca un semn de posibilitate, ca unul de fapt sau ca unul de rațiune.

---

[1] Sebeok, Th.: *op. cit.*

Şi aceasta fiindcă semnul se găseşte într-o relaţie conjunctă şi cu lucrul denotat, şi cu intelectul (apropiere riscată de Saussure; supra, pg. 36). Iconul[1], după Peirce, este şi el un semn, care însă îşi pierde caracterul semnificant dacă obiectul său nu ar exista. Simbolul, în schimb [iată că nu se mai riscă confuzia cu semnul, a cărui generalitate s-a demonstrat], este şi el tot un semn, dar care se referă la obiectul pe care-l denotă în temeiul unei legi, de regulă prin asociere de idei generale cu trimiterea interpretării spre şi de la obiectul respectiv.

Diversificarea semnelor ne apare mult mai clară la Sebeok[2], în lumina bifacialităţii acestora: semne zero; ocurent/tip; denotaţie/designaţie, de unde rezultă nu mai puţin de şase specii de semne, pe care le reluăm:

Semnalul este tipul de semn în stare să declanşeze o reacţie de răspuns din partea unui receptor (ex: Start! Este un semnal când se rosteşte imperativ şi are ca scop, de pildă, declanşarea unei competiţii). El este accesibil nu numai omului, ci şi altor fiinţe (vezi trimiterea lui Sebeok la capacitatea tuturor organismelor vii de a produce şi înţelege semne; supra, pg. 35) *Simptomul* este şi el un semn, caracterizat însă prin non-arbitrar, iar semnificatul lui are o legătură naturală cu semnificantul. Se întâlneşte, ca să oferim un exemplu la îndemâna oricui, în situaţia examenului clinic al unui pacient. Acesta oferă medicului simptomul (semnificantul) în numele semnificatului. Chiar şi mimat, simptomul are menirea de a trimite la semnificatul său. Simptomele, ca orice semne, pot să intre în lanţuri sintagmatice sau în sisteme paradigmatice.

---

[1] Peirce, Charles S.: *op. cit.*, pg. 276.
[2] Sebeok, Thomas A.: *Semnele: O introducere în semiotică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002.

Un alt semn care păstrează încă o strânsă legătură cu realitatea semnificată, *iconul*, ar fi o subclasă a asemănărilor, împreună cu diagramele, metaforele şi imaginile, pusă de Aristotel în seama mimesisului. Peirce le adăugă iconilor indicii şi simbolurile într-o recunoscută triadă semiotică. Contiguitatea, înțeleasă ca juxtapunere la similaritatea implicată de icon, a dus la *indexicalitate* şi Sebeok o ilustrează cu Steaua Polară, percepută ca index al Polului Nord, deşi planeta în cauză nu are nici o legătură cu extrema nordică a Terrei.

O altă legătură convențională posibilă de data aceasta între semnificant şi denotare, cu o clasă intențională pentru designatul său, este *simbolul*. Asupra lui vom reveni având în vedere scopul cestei lucrări, semioza în credințele populare româneşti şi deictica semnului în condițiile diacroniei şi ale izomorfismelor şi alomorfismelor culturii populare.

Semnul care are o clasă extensională pentru designatul său este, după Sebeok, nimic mai mult decât *nume*[1]. Cele şase specii de semne enumerate aici (semnalul, simptomul, iconul, indexul, simbolul şi numele), după ce vor fi observate la nivelul lingvistic de semnificare, precum şi la cel mitic, vor putea fi urmărite în toată virtutea lor semiotică pe care o oferă cultura populară, fie şi prin cadrul destul de limitat al credințelor.

Simbolul este poate unul dintre cele mai reprezentative semne care funcționează ca substitut semnificant pentru altceva. Se ştie că indigenii dayak cultivau un sistem de drept instituit în exclusivitate pe morală. Norma se prezenta ca o conduită şi, de pildă, considerau o ofensă dacă nu o declarație belicoasă adresată gazdei refuzul de a lua

---

[1] Sebeok, Thomas A.: *op. cit.*, pg. 83.

parte la masa la a cărei pregătire fie şi întâmplător se asista.

Neglijenţa de a invita, ca şi refuzul de a participa, era semn clar al ofensei. În consecinţă, ar fi urmat prezentarea armei de vânătoare, simbolul bărbăţiei belicoase, provocare inevitabilă care, pentru un anumit tip de cultură, a menţinut cutuma ca funcţională.

Pentru Jung, conceptul de simbol era strict diferit de „conceptul simplu" de semn.[1] Şi exemplul lui trimite la un vechi obicei practicat la vânzarea unui teren, când cumpărătorul primea o bucată din acel teren până la perfectarea tranzacţiei, ca simbol, zice Jung, care nu cunoştea tipologia largă a semnelor.

Ce adaugă el însă şi poate fi reţinut este că simbolul viu nu poate să apară într-un spirit obtuz, nedezvoltat, fiindcă astfel de spirite acuză o suficienţă capabilă să se hrănească cu simboluri deja existente, depozitate în tradiţie.

O altă precizare a lui Jung referitoare la simbol, aşa cum îl percepe el, vizează acel conţinut capabil să apropie grupuri mari de oameni şi are efect asupra acestora. „Simbolul este viu numai atât timp cât poartă în sine o semnificaţie"[2], spune el adăugând viabilităţii simbolului condiţia atitudinii simbolice cu care se percepe acesta, dar nu ca semn simplu, ci ceva mai mult. Definiţiile actuale ale simbolului îl prezintă însă ca un semn asociat în mod convenţional obiectului, însă trebuie considerate şi condiţiile ariei culturale în care este perceput ca atare şi în afara cărora şi-ar pierde acest caracter semiotic. O accentuare valabilă

---

[1] Jung, Carl Gustav: *Puterea sufletului. Antologie* (II), Ed. Anima, Bucureşti, 1994, pg. 195.
[2] Jung, Carl Gustav; *op. cit.*, pg. 196.

în termenii limbii române o reuşeşte Mircea Florian când identifică simbolul cu un semn figurativ pentru un lucru, fără a cădea sub simțuri în virtutea analogiilor cu stimularea directă a imaginației. Cu alte cuvinte, simbolul este un semn elevat, imperceptibil pe calea simțurilor: nu auzim, nu vedem, nu pipăim şi nu mirosim simboluri.

Semnele operează nu la nivelul primului sistem de semnalizare, ci la nivelul celui de-al doilea şi numai în condițiile unor capacități (sensibilități) de a le citi. De aici conştientizarea selectivă şi interpretarea diferențiată. Şi tot de aici constatarea lui Cassirer că, în timp ce cunoaşterea simbolică avansează, realitatea fizică se retrage[1], iar omul reuşeşte să iasă din statutul de animal rațional şi să treacă într-unul superior, acela de *animal symbolicum*. Astfel, suntem îndreptățiți să punem în domenii de semnificare diferite semnalele şi simbolurile: primele au un grad de elaborare minimal, pe când celelalte dispun de o elevație specială, după cum am văzut.

Biologi de talia lui Uexkull au afirmat fără rezerve că omul, deşi este o existență monadică, cu calitățile şi imperfecțiunile ei, demonstrează de la un exemplar la altul sensibilități şi capacități diferite, cu cauze în ereditar, în educație şi instrucție, în funcție de care percepe diferit (nu fundamental) şi acționează în consecință.

Printre factorii capabili să determine transformări în viața omului, unul este sistemul simbolic cu care ontic a fost înzestrat şi prin care s-a deosebit de animale, înzestrate doar cu sistemul receptor şi cu cel efector. Formele vieții culturale sunt în exclusivitate forme simbolice (poezia s-ar putea defini astfel ca doar una din formele de me-

---

[1] Cassirer, Ernst: *op. cit.*, pg. 43.

morie simbolică)[1]. În simbolismul lingvistic, primordial față de orice alt simbol nelingvistic, simbolismul fonetic a fost în măsură să impună simbolismul grafic, fiindcă și aici realismul simbolului s-a regăsit mai mult în semnificație, dar s-a reflectat și în semnificant, fiindcă se constată o anumită fidelitate a semnificației față de esența lucrurilor, iar semnificantul lingvistic (vezi asonanțele, aliterațiile) a secondat cu mijloacele sale această fidelitate. Chiar și „simbolul mimează realul nu pentru a-l copia, ci pentru a-l face să însemne altceva decât el însuși", s-a remarcat[2].

Una dintre chemările la care trebuie să răspundă simbolul este aceea de a reprezenta o absență, individualizând generalitatea unei idei și sensibilizând un înțeles[3] cu o cuprindere nouă. Predominanța imaginii asupra scrierii (regăsită și în criza de identitate a cărții, provocată din afară de televiziune, de pildă) și asupra vorbirii prejudiciază spiritul critic, adaugă Henri Wald[4], slăbește creativitatea (fotografia nu este pictură), standardizează atitudinile și crește astfel entropia socială. Semnificantul este singurul care permite gândirii să se miște între conotație și denotație și de aceea pierderile fiziologice pe această relație sunt dramatice.

Afazia relevă cum bolnavii cad, după cum s-a remarcat, în simbolismul fonetic, străbătând înapoi ca persoană ceea ce umanitatea a acumulat, epistemic vorbind, pe tot parcursul devenirii sale. În astfel de situații memoria însăși, procesele sale, se tulbură și nici imaginile (iconicitatea) nu

---

[1] Idem, pg. 80.
[2] Wald, Henri; *Dialectica simbolului*, în „Semantică și semiotică", Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pg. 21.
[3] Idem, pg. 22.
[4] Idem, pg. 29.

pot decât cel mult să realizeze o vagă recunoaştere care poate declanşa uimirea, curiozitatea de la începutul cunoaşterii.

Iconul, după cum am mai spus, se constituie pe asemănarea cu obiectul său şi îl face semnificant chiar şi când acesta nu există neapărat în plan material. Iconicitatea însă „constituie un principiu central al organizării şi modelării semiotice în toate formele de viaţă"[1], spune Sebeok, ţinând seama că producerea de semne (semiotica, în fond) este până la urmă o strategie fundamentală de supravieţuire pentru toate formele de viaţă. Chiar şi fetişismul, despre care vom mai aminti în altă parte (pg. 115), este un microcosm pentru consumatorii de simboluri.

Iconul, pentru Todorov, se arată a fi mai degrabă o sinecdocă, nu o metaforă, dacă ne gândim la modul în care semnifică, lucru pe care Peirce îl contrazice prin identificarea subclaselor contiguităţii sale (imagini, diagrame şi metafore) prin care se include în cele trei mari clase de semne: *asemănări, indici* şi *simboluri*.

La rândul lui, indicele, sau indexul, este clasa de semne care şi-ar pierde caracterul semiotic dacă obiectul lui ar dispărea, însă şi-ar păstra valoarea ca semn independent de interpret. Pronumele personale, de pildă, sunt cuvinte indexicale care se însoţesc cu referenţi ai temporalităţii, ca de pildă în flexiunea verbală care include referenţi temporali. Peirce îl defineşte ca un semn cu trimitere la obiectul denotat în virtutea faptului de a fi realmente afectat de acel obiect. Cu alte cuvinte, apar ocurenţii semici în intervalul dintre indicarea cu degetul arătător, de pildă, până la folosirea referenţilor de timp sau spaţiu: aici, acolo, acum etc.

---

[1] Sebeok, Thomas A.: *op. cit.*, pg. 12.

Într-un cuvânt, indexul este „o secunditate de grad originar”[1].

Simptomul, frecvent întâlnit în scrierile lui Galen, ar fi una din principalele şase ramuri ale medicinei şi este în stare să figureze în egală măsură în sistemele paradigmatice, dar şi în lanțurile sintagmatice. În mod clar, după cum vom vedea, haruspicația, ghicitul, visele sunt indexuri ca şi mirosurile florilor, însă în anumite situații pot fi întemeiate pe simptom, comportamentul indexical regăsindu-se şi la animale, ocurentele semice putând constitui simptome dacă interpretantul le percepe ca atare(sunt medici neurologi care văd visul ca un simptom în diagnoza unor afecțiuni). Nu trebuie să se înțeleagă de aici că apar contaminări între clasele semiotice, contiguitatea acestora este ostensibilă, fără subtilități interpretative, ca în literatură, de pildă.

Retorica îşi realizează şi ea contiguitățile cu mijloace indexicale. Tropul metonimiei, de pildă, se construieşte pe modelul înlocuirii unei entități cu unul din indexurile sale.

Poetica este bogată în iconicitate, iar epica abundă în indexicalitate, motiv pentru care, pe acelaşi material, lingviştii şi filosofii s-au arătat interesați de expresiile indexicale, angajându-se în definitiv în căutarea unei limbi ideale. Pentru mulți lingvişti indexul este esențial inclusiv pentru determinarea unor caracteristici privitoare la grupul lingvistic şi apartenența la acesta a vorbitorului.

2.3. Paradigmatic, semantic, sintagmatic

Semiotica, din perspectiva comunicării, este preocupată, desigur, cu studiul semnelor sub trei aspecte esenți-

[1] Sebeok, T: *op. cit*, pg. 95.

ale: aspectul *paradigmatic* (relația semn–om), aspectul *semantic* (semn–semnificat) și *sintagmatic* (relațiile dintre semne). Aceste aspecte nu se pot ierarhiza, fiindcă între ele, după cum s-a constatat, nu poate exista o relație de subordonare, ci una de reciprocitate, capabilă să mențină condiția reflectării semnificante în raportul triplu semnificat–semnificant–sintagmatic. Orice prejudiciere a uneia din componente afectează tot raportul, iar comunicarea nu se poate realiza pentru că nu se înscrie în convențiile gramaticale.

Semnele nu pot exista decât în relație paradigmatică, pentru ca alegerea unuia să excludă alegerea altuia. În limbajele naturale se observă paradigme gramaticale ca de exemplu cele ale verbelor sau cele ale substantivelor, cu categoriile lor în temeiul cărora pot să reprezinte seturi de semnificanți, membri ai acelorași categorii de definire, unde fiecare este semnificativ diferit[1]. Mai departe, semnificarea sintagmatică, valorificabilă în comunicare în chip general, dar și la nivelul tropologic, se diversifică urmând unor intenții diferite. De exemplu, subiectul-noțiune sintactică, subiectul-categorie narativă se includ în subiectul enunțului, respectiv, în subiectul enunțării. Simple judecăți factuale sau de atribuire unei entități semiotice a ceea ce codul nu i-a putut atribui, hipercodificările întâlnite acolo unde codul conferă semnificații unor expresii minimale[2], tropii ca echivalente vizuale ale figurilor de cugetare relevă că limbajul în sens general este prin însăși natura și esența lui metaforic. „Incapabil să descrie lucrurile în mod direct, el merge la moduri indirecte de descriere”, constată

---

[1] Manoliu, M.; Manoliu, R.; Chiorean, I.: *op. cit.*, pg. 71.

[2] Eco, Umberto: *Tratat de semiotică generală*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pg. 182.

Sebeok[1]. De aici, deschiderea textului față de posibilitățile de comutare. „Schimbând un cuvânt, toate celelalte își vor pierde funcția contextuală"[2], de unde concluzia că textul posedă, la scară redusă, e drept, toate caracteristicile unei limbi, cu relațiile ei de reciprocitate, cu intențiile semiotice ce duc la impresia de a-semioză, ca și cum un meci ar fi jucat simultan de mai multe echipe, fiecare după regulile altui joc, exemplifică Eco.

În mod curent, la abordarea complexă a unui text trebuie să se țină seama de dimensiunea semiotică a acestuia prin aducerea textului în ansamblul semnelor, de cea stilistică aducând textul în lumea figurilor de stil, de dimensiunea poetică (după caz) aducându-l în universul său mitic, de cea ontică, judecându-i lumea ca lume instituită valoric, și de cea axiologică, după sistemul de valori valabile, intersubiectiv-intertextual[3].

Curiozitatea cercetătorilor față de valorile arheologiei a fost pusă în fața unei serioase provocări când era descoperită scrierea hieroglifă. Tentația de a vedea în fiecare semn un simbol hieratic a rămas până astăzi în picioare, decretând că fiecare semn conduce către un conținut ocult, plurivoc și misterios, care scapă deci interpretării exacte.

Fiecare interpretare are logica sa și coexistența acestor interpretări se justifică prin aceea că toate valorifică aceleași indicii în temeiul a ceva care nu contravine cu altceva. S-a crezut, de pildă, și ipoteza rămâne încă valabilă, că semnele în cauză sunt elementele unui alfabet inițiatic, avându-se în vedere grija egiptenilor de a feri de curiozita-

---

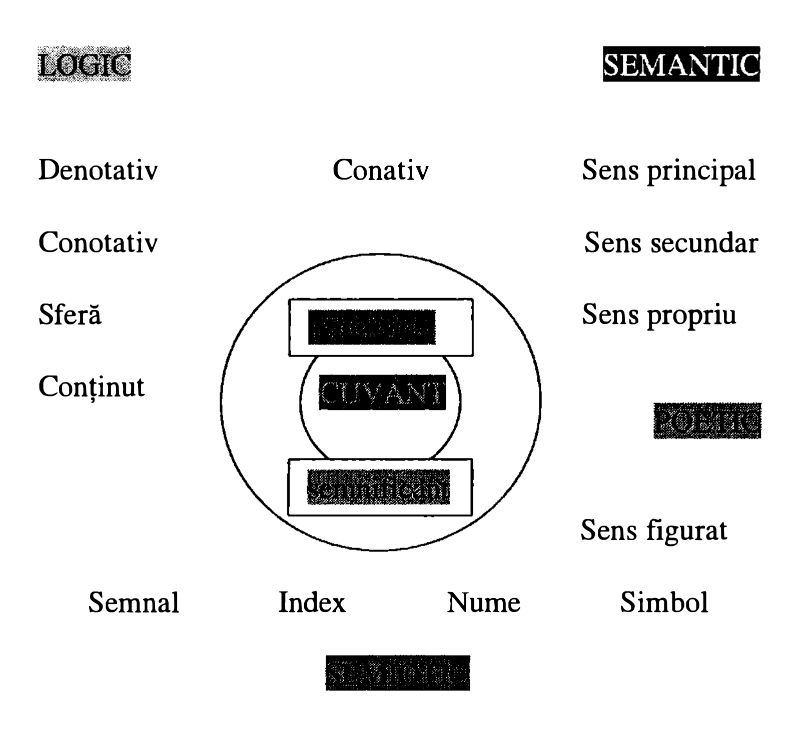
[1] Sebeok, Th.A.: *op. cit.*, pg. 154.
[2] Eco, Umberto: *op. cit.*, pg. 343.
[3] Boboc, Al.: *op. cit.*, pg. 93.

tea vulgului acele lucruri care trebuiau să rămână enigmatice. Astfel se argumentează cu reprezentarea vârstei pe Valea Nilului, realizată cu semne ce reprezintă Soarele şi Luna. Vulturul este simultan simbol pentru *mana*, semn al vederii, al sfârşitului lumii, cunoaşterii viitorului, anului, cerului, milosteniei.

Prin ce anume erau toate acestea legate de un element comun care să le faciliteze memorarea e greu de spus, dacă nu cumva în cauză este chiar o structură logică depăşită sau pierdută definitiv. La fel se poate spune şi când este vorba despre reprezentarea ideii de tată printr-un scarabeu, în timp ce dragostea de tată se reprezintă printr-o barză. În plus, lipsesc elementele unui deixis personal, ale deixisului social, ale deixisului locului, timpului şi al discursului care ar fi dezlegat misterul, aşa cum, de exemplu, în jurul semnelor zodiacale se fac interpretări încă de actualitate, asupra cărora s-ar putea insista sub aspectul lor iconic.

Schematic, nivelurile de semnificare şi potențare a cuvântului în comunicare s-ar putea reprezenta, cu citire în sensul acelor de ceasornic sau din perspectivă unidirecțională, astfel:

SEMNIFICARE ŞI COMUNICARE



Cap. III
Semnificarea lingvistică primară

3.1. Gândire–limbaj

Răspunsurile date privitor la limbile originare în virtutea tezei monogenetiste sunt categoric influențate de aceasta și sunt în contradicție cu existența simultană a mai multor rase și a mai multor civilizații puternice.

Oricare ar fi însă acest răspuns, ni se pare mai important, cel puțin pentru acest prilej, să constatăm că, dincolo de o astfel de primordialitate, în toate limbile naturale comunicarea a afirmat în paralel două niveluri de semnificare: cel *lingvistic* și cel *semiotic*.

Nivelul lingvistic are, la rândul lui, funcții semantice, ale denotării și conotării, care nu se suprapun peste cele proprii și figurate ale cuvintelor. Prin conotativ se trece în alt nivel de semnificare. De asemenea, reținem remarca lui Ivan Evseev, care găsește că „o bună parte a semnelor utilizate într-o cultură pot fi supuse unei triple citiri sau lecțiuni: 1. lecțiunii denotative sau referențiale; 2. lecțiunii metaforice; 3. lecțiunii simbolice"[1]. Această afirmație ne conduce deja spre un răspuns anticipabil, privitor la o altă primordialitate: cea dintre semiotică și lingvistică.

[1] Evseev, Ivan: *Cuvânt, simbol, mit*, Ed. Facla, Timișoara, 1983, pg.15.

Sebeok[1] vedea această relație ca una de tip mutual, cu deschidere fie spre o anume ierarhie, fie spre egalitarism. Semiotica nu trebuie plasată însă deasupra limbajului, ci ca esență funcțională a acestuia, „facultate de a crea semne (*facultas signatix*)“, capacitate de a formula (după Benno Erdmon, la care face trimitere Mircea Florian, potrivit căruia o limbă este „o variație pe marea temă a limbajului“).

Limbajul, cu regulile sale, cu diacronia sa, nu se înscrie neapărat în sensul logicii. „De aceea – spune Mircea Florian[2] – concludem: menirea limbajului nu e să tulbure fără încetare structurile logice, deci ce nu vădeşte, diabolic, o tendință duşmănoasă gândirii exprimate de el, deoarece există totuşi o logică ascunsă în limbaj, dar menirea lui nu e nici să fie interpretul credincios al acestor structuri. Gândirea nu este fericită nici cu limbajul, nici fără el“. Cu alte cuvinte, gândirea îşi urmează regulile sale, în general cunoscute, însă nu poate să-i impună acelaşi lucru şi limbajului, care îşi urmează şi el regulile sale, adesea imprevizibile.

Dacă gândirea e logică, limbajul are uneori alunecările sale. Pentru împăcarea acestora nu pot face mai nimic nici semioticienii, nici lingviştii, ci numai comunicarea singură.

Herodot, părintele istoriei, remarcase şi el, într-o interpretare anatomo-fonetică destul de contestabilă azi prin capacitatea poliglotică a oamenilor, că, de pildă, unele lucruri ar fi creație a naturii oamenilor, care, în funcție de seminții, au produs fonetic unind starea sufletească cu percepția particulară.

---

[1] Sebeok: *op. cit.*, pg. 162.

[2] Florian, M.: *op. cit.*, pg. 127.

Observația se înscrie, după cum se poate constata, în spiritul tezelor care au afirmat originea cuvântului în interjecție.

Pentru lingviști, eventualele nearmonizări ele limbajului cu gândirea nu prezintă interes pentru că nu creează efecte lingvistice şi de aceea s-a afirmat că vorbirea este „însuşi corpul gândirii, nu numai veşmântul ei"[1], iar în ce priveşte gândirea, limbajul are simultan o funcție de comunicare şi una de constituire. Aceasta din urmă înseamnă atât aspectul ei constatativ, cât şi cel apreciativ, iar funcția comunicativă se achită atât de sarcinile informaționale, cât şi de cele emoționale.

Se acceptă totuşi că, în forma sa, gândul este lingvistic şi atunci se admite că gândirea însăşi este obligată să îmbrace tiparele limbii pe care o vorbim. Aceasta pentru că, reamintim: „vorbirea fără gândire nu este încă limbaj, iar gândirea fără vorbire nu este încă gândire"[2].

Vocabularul oricărei limbi, prin trăsăturile sale, nu se îndepărtează de modul de gândire al poporului care l-a creat şi aceasta numai pentru că „e mult mai dificil să născocim concepte decât să le folosim pe cele deja disponibile, iar limba nu poate pune la dispoziție multe concepte"[3].

Din acest punct de vedere, nu fără trimiteri la deschiderile predilecte ale culturii germane, se poate spune că limba lui Hegel şi Goethe este mult mai bogată în concepte decât limba română, de pildă, care, în schimb, a diversificat pe cât posibil mijloacele de îmbogățire a vocabularului,

---

[1] Wald, H.: *Gramatical şi infralogic...*, pg. 17.

[2] Ibidem.

[3] Devitt, Michael; Sterenly, Kim: *Limbaj şi realitate. O introducere în filosofia limbajului*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg. 206.

de la extinderi de sens până la schimbarea valorii gramaticale, ceea ce de puține ori se arată productiv în planul conceptelor (a se vedea remarcile lui Constantin Noica în această idee: *sinele/sinea*, *a fi/fire/ființă*, *rost/rostire* etc.)[1]. Cu toate aceste observații, în cele două limbi, ca de altfel în toate limbile naturale (fiecare popor este mulțumit de limba pe care a primit-o, spuneam) se caută un echilibru în raportul dintre semnificant şi semnificat, despre care am vorbit într-un capitol anterior, raport care nu se află, după H.Wald, între subiectul şi predicatul judecății, ci între propoziția ca atare şi judecata la a cărei formulare a luat parte.

În această idee, Quine venea cu teoria cuantificării în ce priveşte formularea şi stabilirea aspectelor denotării, în totală contradicție cu Russell, care asociase expresiile ce denotează cu termeni ai cuantificării. Quine stabilea de aici ca principiu ontologic că „a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile"[2], nominalismul lui Quine postându-se pe alte poziții decât Kotabinski în concretismul lui privitor la numele comune.

Russell, menționează G. Lăzăroiu, susține că un cuvânt nume propriu are ca referință un lucru, altfel referința lui este un concept. De aici concluzia că, ontologic, orice cuvânt este un nume pentru un obiect, iar orice semn este un nume a ceva.

Fondatorul atomismului logic, Russell, l-a atras şi pe Wittgenstein, al cărui profesor a fost la Cambridge. El susține că obiectul este perceput doar ca obiect simplu, însă este diferit de imaginea identității lui în numele pe care îl

---

[1] Noica, Constantin: *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1987.
[2] Lăzăroiu, G: *op. cit.*, pg. 97.

are. Obiectul este deci corelatul unui act de identificare, fără a fi însă identic cu el însuşi. Simultan se afirmau la Viena pozitivismului logic şi la Londra filosofia lingvistică, în glorie între anii 1945–1960.

Membrii cercului de la Viena, cu ideea lor ştiinţifică despre lume, opusă metafizicii, susţineau că gândirea poate produce conştiinţă cu propriile surse, în timp ce nicio metafizică nu se poate crea exclusiv în sfera gândirii.

Cercul de la Viena, reprezentat strălucit de Ramsey şi Carnap, este contrabalansat de Wittgenstein, a cărui contribuţie se remarcă atât pentru pozitivismul logic, cât şi pentru filosofia lingvistică (a se vedea pentru mai multe detalii lucrarea lui G. Lăzăroiu, citată de noi, dar şi *Tractatus logico-philosophicus*, *Caietul albastru*).

Filosofia lingvistică se orientează în special spre analiza limbajului obişnuit. Adică are în obiectiv acel limbaj comun, fără virtuţi literare, fără a fi supus în chip riguros normelor. Cu alte cuvinte, acel limbaj al comunicării cotidiene.

Filosofia limbajului comun constituie de fapt ramura neformală a şcolii anglo-saxone; neopozitivismul sau empirismul logic reprezintă ramura formală a şcolii analitice, interesată de studiul limbajelor formale, de tip logico-matematic.

Saussure insistase la timpul său şi asupra raportului dintre semnificat şi semnificant, supus unor factori de alterare. Unul dintre factori este timpul. Şi, în chip deductiv, Saussure susţine că timpul, din moment ce alterează toate lucrurile, nu ar fi nici un motiv să nu admitem că supune şi limba aceloraşi legi universale. Timpul asigură continuitatea limbii, dar totodată are şi efectul de a afecta semnele, ceea ce el numeşte imutabilitatea, respectiv mutabilitatea

semnului[1]. Din perspectiva filosofiei limbajului comun, circularitatea explicativă despre care vorbeau Devitt şi Sterelny[2] stă la baza competenţelor lingvistice ce asigură acoperirea gândului cu cuvinte în timpul comunicării sau al formulării ideilor. Prin circularitate explicativă trebuie să înţelegem patru niveluri de determinare (explicare):

a) semnificaţiile propoziţiilor mentale sunt determinate (explicate) de conţinuturile gândurilor,

b) conţinuturile gândurilor preiau semnificaţiile vorbitorului,

c) semnificaţiile vorbitorului sunt determinate de semnificaţiile convenţionale,

d) propoziţiile mentale determină semnificaţiile convenţionale.

Simultan, aceiaşi autori văd în competenţa lingvistică atât capacitatea de a reproduce, cât şi de a înţelege cuvintele limbajului (adică o competenţă lexicală), dar şi capacitatea de a armoniza în propoziţii unităţile lexicale, ceea ce înseamnă competenţă sintactică, vorbitorul putând deci opera în scopuri comunicaţionale un limbaj dat, fără a judeca totodată limbajul în sine.

3.2. Nivelul enunţ

Comunicarea experienţei umane (senzoriale, intuitive etc.), a gândurilor şi reprezentărilor înalt elaborate nu ar fi posibilă în afara limbajului. Şi dacă se vorbeşte destul de mult despre limbajul interuman, se înţelege că există şi un limbaj intrauman, greu de explorat, dar ale cărui reguli

[1] Saussure, F.: *op. cit.*, pg. 93.
[2] Devitt, M.; Sterelny, K.: *op. cit.*, pg. 151.

sunt în mare parte personalizate, însă nu în contradicție gravă cu cele ale limbajului interuman.

Convențiile sunt de fapt contracte statuate între două părți (individ şi colectivitate) care se leagă în temeiul obiectului contractual. Un individ poate fi repudiat de colectivitatea căreia îi aparține, însă contractul de limbaj încetează doar în momentul când comunicarea nu mai este posibilă. Logica ne determină să admitem că limbajul interior curge în temeiul aceluiaşi contract chiar dacă fluidizarea ideilor (gândurilor) nu presupune numai cuvinte, ci şi imagini. Aşa se explică de fapt apariția sau remanența în gând a unor produse ale imaginației, a unor ficțiuni, lipsite de nume, dar care cer de la limbaj un răspuns. Indiferent însă de imaterialitatea ei şi de forma în care curge, cunoaşterea nu poate ocoli cei doi termeni: *subiect cunoscător* şi *obiect cunoscut*. Mircea Vulcănescu, într-o simplitate savantă rezuma totul la faptul că „nu este nici o cunoştință, care să nu fie cunoştință a cuiva despre ceva“[1].

Dificultatea contactului nemijlocit cu acest limbaj intrapersonal atât cât să-i releve structurile, regularitățile şi normele care decurg din acestea ne permite accesul doar până la nivelul formulării de enunțuri.

Contactul cu bolnavii psihic care acuză simptomele afemiei, aprehensiunii, dislaliei, dislexiei etc., specifice unor cazuri grave de obnubilare, prin pasul înapoi de la limita inferioară a normalității, ne-a prilejuit constatarea predispozițiilor către unele dereglări, cel mai adesea ireversibile, ce pot ajunge până la compromiterea întregii activități psihice specifice omului, ultimele care ar fi să cadă fiind

---

[1] Vulcănescu, Mircea: *Logos şi Eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991, pg.22.

succesiv cele care coboară spre trebuințele primare (de satisfacere a funcțiilor biologice). Dar aceste cazuri, cu toate că relevă în prăbuşirea individului afectat paşii pe care i-a făcut în sens invers umanitatea în milenii de evoluție, ele ne îndreptățesc să credem că limbajul interior (structural şi funcțional) precedă limbajul interuman, al cărui convenționalism obligă la respectare structurilor şi funcțiilor cerute de comunicare. De aceea enunțurile şi în cele din urmă enunțarea îşi lasă subiectele deschise citirii în conformitate cu aceste reguli. Judecățile factuale, despre care vorbea Umberto Eco[1], după o suficientă experiență de limbaj, fac posibilă citirea în entități semantice mai mult decât codul le-ar fi dat şansa, însă sunt şi situații opuse, în care codul investeşte expresii minimale cu şanse de semnificare peste aşteptări, ceea ce numim hipercodificare.

Moshe Idel, unul dintre cabaliştii cei mai documentați[2], se arată atras în această idee de ceea ce spunea un gnostic mărunt, citat de Hippolytus, că fiul omului, din perspectivă cabalistică, este o monadă, apexul unei iota, şi în acelaşi timp o decadă. O figură antropomorfică se formează dintr-o decadă. „Acea mică particulă a literei iota (grafem simplu în greacă, prezent şi în limba română cu sensul de câtime sau de unitate minimală, în expresii ca, de pildă, nu ştie o iotă franțuzeşte, n.n.), cu multe chipuri şi nenumărați ochi şi o sumedenie de nume, iar această particulă este o imagine a acelui om invizibil perfect”[3] – apexul unei iota este aidoma omului invizibil perfect. Omul invizibil al gnosticilor, din câte se ştie, era socotit o decadă.

---

[1] Eco, Umberto: *Tratat de semiotică generală*, pg. 202.
[2] Idel, Moshe: *Cabala, noi perspective*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2000.
[3] Idel, Moshe: *op. cit.*, pg. 165.

Vom insista asupra aspectelor de acest gen într-un capitol următor, odată cu explorarea credințelor populare românești în care simbolurile, de pildă, suferă schimbări de cod și urmează o matrice deviațională specifică judecăților metasemiotice, nu matricilor retorice ale codului.

Aici, deja se poate vorbi despre un nivel pragmatic al propozițiilor, cu probleme ce țin de caracterul indexical al acestora. Suntem, după cum apreciază Lăzăroiu[1], în fața unor cazuri de dat lingvistic în condițiile în care vorbitorii utilizează în împrejurări concrete același sistem de semne.

Deci, judecând după Frege, valoarea logică a propoziției se mută după semnificația acesteia. La Frege, „sensul este ideea asupra obiectului, încorporată într-un nume; sensul numelui este ceea ce comunică numele în legătură cu semnificația (designatul, obiectul numit)"[2].

La Thomas de Aquino[3], enunțul constă în capacitatea predicației de a se desăvârși prin acțiunea intelectului, îmbinând și separând unitatea între două componente, dintre care unul este afirmat despre celălalt.

La rândul lui, codul, definit ca organizare care permite redactarea sau formularea mesajului, sistem binar saussurian de semnificat și semnificant, pentru Andrée Martinet[4] se definește simplificat „organizare care permite redactarea mesajului", dar organizare normativă, semantică și funcțională, dinamică pe axa temporalității (în diacronie, dar și în sincronie). De aici și cele două tendințe exclusiviste ale

---

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 89.

[2] Idem, pg. 37.

[3] Aquino, Thomas de: *Despre fiind și esență*, Ed. Polirom, Iași, 1998, pg. 67.

[4] Martinet, Andrée; *Elemente de lingvistică generală*, Ed. Științifică, București, 1970, pg. 45.

lingvisticii: cea ştiinţifică şi cea prescriptivă. Chiar şi diferenţierile dintre limbi se menţin în aceste limite, cu toate că fiecare limbă are o organizare proprie a datelor experienţei.

De aceea spune Martinet că a învăţa o altă limbă nu înseamnă a face traducerea seacă a cuvintelor punând noi etichete peste obiecte deja cunoscute.

Totul ar fi insuficient fără a învăţa să analizezi obiectul comunicării după reguli şi structuri noi.

Lingviştii au avansat, mai mult decât atât, ideea *postulatului de sens* (Em. Vasiliu numeşte postulat de sens verbe de tipul *a gândi*, cu subiect numai substantiv, cu marca semantică fiinţă umană, ce se pot exprima în postulat că tot ce gândeşte este fiinţă umană).

În funcţie de contrazicerea acestuia, propoziţiile pot fi incorecte sau corecte[1], iar propoziţiile derivabile în termeni semiotici, care sunt consecinţe logice ale postulatelor de sens, sunt propoziţii analitice.

3.3. Simbolul lingvistic

Se înţelege în general prin simbol un mod de a mima realul şi nicidecum de a-l reproduce, ca să reamintim ce spunea H. Wald[2]. Pentru o anumită conjunctură, simbolul trebuie să însemne altceva decât realitatea la care se referă, iar realismul acestuia nu se referă la semnificant, ci la semnificaţie.

Un accent special cade în cazul simbolului pe confirmarea unei anumite semnificaţii în realitatea imediată ca ur-

---

[1] Vasiliu, Em.: *Postulat de sens*, în „Semantică şi semiotică“, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, pg. 10.
[2] Wald, H.: *Dialectica simbolului*, pg. 21.

mare a unei legături subiective între semn şi semnificația acestuia primită de la interpretant. De obicei, această interpretare se face numai în condițiile manifestării unei situații care trimite la o legătură de tip simbol cu semnul.

De pildă, într-un vis în care subiectului îi cade un dinte acesta este neapărat un semn fatal. Însă în acelaşi vis pot să apară mai multe semne cu simbolizare nefavorabilă, dar interpretarea se face după criteriul preeminenței, cu implicarea gradului, şi al prevalenței, cu implicarea persistenței, ambele într-o evaluare sumativă şi de precădere.

Henri Wald identifică în lucrarea la care am făcut referire mai multe tipuri de simboluri, după cod: simboluri verbale, simboluri gestuale, fonetice, grafice, auditive şi vizuale, or, primordial, dacă nu şi covârşitor, rămâne simbolul lingvistic. Cu alte cuvinte, o clasificare se poate face după acest criteriu în: simboluri *lingvistice* şi *nonlingvistice*.

Delimitarea este totuşi una discutabilă, dacă ținem seama că simbolul gestual poate trimite la un obiect, la un fapt care şi sub aspect lexical este în stare să simbolizeze singur acelaşi sens. Gestul doar sugerează cuvântul şi acesta aduce cu sine sensul indicat de gest.

S-a vorbit mult despre simbolismul grafic ca a fi determinat de simbolismul fonetic. Semnele acestei determinări au dispărut în majoritate: fonemul v poate avea o legătură mai directă în aliterații cu efectul sonor al vijeliei, de pildă (vvvââjjj!), unde grafemul v face cel mult o trimitere discretă la acesta.

S-a afirmat că „esența semnificației unui simbol lingvistic constă în faptul că reprezintă ceva. De exemplu, esența semnificației numelui Reagan constă în faptul că reprezintă

un binecunoscut fost preşedinte al Statelor Unite"[1]. Reprezentarea, în exemplul dat, s-a făcut pe criteriul preeminenței şi nu al prevalenței, în discuție intrând gradul şi nu extensiunea, după care s-a făcut adjudecarea întregii sfere în jurul a ceva sau al cuiva.

Dacă în percepție internațională Reagan înseamnă numai un fost preşedinte al S.U.A., în America el înseamnă o persoană care a eclipsat cu individualitatea ei toate individualitățile mulțimii Reagan. Simbolul lingvistic Reagan nu trimite la oricare membru al mulțimii, ci doar la cel care a fost preşedinte.

Semnul lingvistic presupune o motivare a sa. Aceasta, constată Paula Miclău[2], este fie una absolută, când se referă la categoria cuvintelor care, prin învelişul lor sonor, reproduc trăsături distinctive pentru conținutul reprezentat (de pildă onomatopeele purtătoare de simbolism fonetic), fie o motivare relativă, în cazul semnelor care nu pot fi explicate decât prin alte semne (cuvinte compuse, derivate etc.).

Scrierile pictografice, la rândul lor, au relevat un alt raport motivațional: vorbirea, cu motivația ei fonetică, a fost urmată îndeaproape de scriere, cu motivația ei iconică. Relația fonem–grafem are deci în astfel de cazuri şi o legătură semantică cu care închide o relație de interdeterminare.

Cercetătorii civilizațiilor antice vin, pe de altă parte, cu concluzii care nu totdeauna sunt de acord cu ce a spus filosofia limbajului. Misterele lumii antice, încă insuficient

---

[1] Devitt, M.; Sterlny, K.: *op. cit.*, pg. 39.
[2] Miclău, Paula: *Semnul lingvistic*, în „Introducere în lingvistică", Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1972, pg. 47.

dezlegate, ar putea să mai aibă un cuvânt de spus. Interesantă ni se pare constatarea lui François Lenormant, cercetătorul documentelor aramaice, care la 1838 releva că, datorită originii lui egiptene, alfabetul semit, asemenea celui fenician, nu cunoştea grafeme pentru redarea vocalelor.

Originile acestui fapt sunt însă puse pe seama înrâuririlor scrierii cunoscute paleosinaitice, cunoscută din inscripțiile cioplite în stânci. Înrâurirea se va păstra pentru scrierile accadiene şi asiriene relevată de numele de persoane sau de toponimice. După modelul scrierii cuneiforme, aramaica începe şi ea tot de la dreapta la stânga, însă desparte cuvintele între ele cu o mică liniuță aplecată la dreapta. Perfecționată, această limbă este folosită de iudei din secolul al III-lea î.Hr. Din câte se pare, aramaica este cea mai veche limbă păstrată documentar, după cum susțin cei mai mulți cercetători.

Descifrarea caracterelor scrierii hittite hieroglifice a fost destul de dificilă, aşa încât şi astăzi mai sunt ideograme cu un sens încă misterios pentru cercetători, cel mai preocupat dovedindu-se a fi fost orientalistul ceh Bedrich Hrozni, căruia Societatea Germană de Studii Orientale îi încredința înainte de 1915 conducerea unei echipe de cercetători pe temele scrierilor hittite.

Ulterior, cehul Bedrich Hrozni avea să întocmească chiar o gramatică a limbii hittite. El descoperea o clasă de hieroglife hittite construite cu elemente antropomorfe: multe dintre ele se scriau cu părți ale corpului omenesc (mâini, cap, picioare) aranjate în chipuri diferite, ceea ce conducea spre o interpretare inițială înşelătoare. Interpretările corecte aveau însă să înceapă abia după ce profesorul H.T. Bossert a descifrat numele regelui Azitawandas.

Mayaşii Americii precolumbiene erau singurii de pe continentul lor care creaseră un sistem propriu de scriere, iar hieroglifele lor erau, de asemenea, ideograme. Caracterele acestei scrieri atestă că mayaşii aveau substantive, adjective, verbe, dar şi prefixe şi sufixe, însă, din aceste scrieri, până în prezent s-au putut înțelege fără tăgadă doar vreo 270 de glife, printre care nu se găseşte nici un nume de persoană sau de localitate, după cum arată cele trei texte autentice care s-au păstrat.

Rămâne oricum neîndoielnică concluzia lui Saussure după care „limba nu există în afara faptului social, pentru că ea este un fenomen semiologic"[1], sistemul ei de semne fiind creat de oameni în scopul comunicării, prin care de altfel se constituiau în societate. Ea permite individului social să înțeleagă şi să se facă înțeles, iar în funcție de gradul de maturizare socială, limba a putut elabora noi convenții statornicite atât în denotativ, cât şi în conotativ (denotația antrenează atât aspecte culturale, istorice, logice, sociologice, cât şi psihologice, prin aceea că implică nevoia denominației în raport cu insul însuşi, cu societatea şi cu obiectele, iar *co*-notația înseamnă restrângerea sau extinderea sensului cuvântului în funcție de *con*-text, capacitându-l implicit cu o anumită forță de *co*-semnificare prin rezonanțe emoționale).

Simbolurile sunt şi ele o astfel de dovadă, cu atât mai mult cu cât nu sunt niciodată arbitrare şi nu sunt vide, iar legătura dintre semnificant şi semnificat continuă să se mențină în virtutea unor legături rudimentare, dar naturale.

Simbolul Justiției, balanța, n-ar putea fi înlocuit, de pildă, cu un car roman de luptă, spune Saussure.

---

[1] Saussure: *op. cit.*, pg. 95.

În urmă cu aproape un sfert de veac (1983), se tipărea la Timişoara cartea lui Ivan Evseev intitulată *Cuvânt, simbol, mit*, într-un regim al cenzurii draconice. Autorul, cu o lectură bine ordonată şi actualizată, aborda observații pe care nu mulți şi le-ar fi îngăduit în domenii în care însuşi Mircea Eliade era puțin cunoscut la noi, iar Saussure nu fusese încă tradus, ca să nu mai amintim şi de alții.

Evseev atrage atenția asupra unor transferuri intersimbolice, asupra unor contaminări capabile să schimbe forma, cum este cazul substituirilor de divinități, petrecute în timp. Simbolul instituie o endosemie bine conturată şi credem, văzând de pildă oniromanția, consacrată de cunoscutele cărți de vise, că simbolurile sunt destinate interpretării, fiindcă, în raport de conjunctură, aceleaşi lucruri sau întâmplări pot semnifica fapte nu de puține ori contrarii. Este, desigur, interesant de observat ce anume determină interpretarea diferită. Pe de altă parte, lucrurile sau întâmplările respective au zone de interferență semiotică cu alte simboluri.

Evseev vorbeşte în situații de acest gen despre categoria simbolurilor totalizatoare, definite prin aşa-zise operații de echivalare a părții cu întregul sau a finitului cu infinitul admițând coexistența contrariilor[1]. Astfel, simbolul reuşeşte să intercondiționeze forma cu sensul sau/şi semnificația cu semnificantul.

Autorul afirmă că „lucrurile simbolice sunt mai puțin apte pentru a fi descrise, sistematizate şi catalogate“[2] pe considerentul că simbolul, putem spune, se manifestă în

---

[1] Evseev, Ivan: *Cuvânt, simbol, mit* Ed. Facla, Timişoara, 1983, pg.139.
[2] Idem, pg. 22.

comunicare dincolo de valoarea semantică uzuală a semnului lingvistic în raport cu o anume experiență a interpretantului, dacă nu chiar cu un cod simbolic.

Astfel, Evseev constată trei niveluri principale ale semnificației (*denotativ*, *metaforic* şi *simbolic*), între care granițele nu sunt impenetrabile. De aici tendința simbolului de a cuprinde „ilimitatul, insondabilul şi nedeterminatul"[1], iar alegoria nu poate fi confundată cu simbolul pentru că nu poate depăşi limitele ilustrativului, ale imaginii.

Evseev sintetizează, fie şi în ciuda eterogenității aparente a criteriilor, următoarele particularități ale simbolului:

a) maximă deschidere informațională (un număr infinit de sensuri eliberate de obsesia ambiguității), de unde capacitatea de a crea transsimboluri,

b) îşi păstrează polivalența şi ambiguitatea semantică în orice context,

c) este marcat de reprezentativitate,

d) se identifică cu obiectul simbolizat, fiind în fond un semn,

e) vizează laturile fundamentale ale existenței,

f) este semn marcat axiologic şi orientat spre lumea obiectelor,

g) se defineşte ca activ-paradigmatic,

h) are o puternică încărcătură afectivă,

i) are determinare antropologică fiindcă se referă la om şi la universul său,

j) este ambivalent că anulează antinomiile şi transcende contradicțiile,

k) este un semn unificator şi totalizator, aspirând să propună un micromodel al lumii.

---

[1] Evseev, Ivan: *op. cit.*, pg. 28.

De asemenea, Evseev stabileşte pentru simboluri patru factori de structurare:

1) factorul ontologic (semnificatul şi semnificantul fac parte din acelaşi acelaşi univers),

2) factorul gnoseologic (rezidă în particularităţile gândirii),

3) factorul structural (sintagmaticul şi paradigmaticul se determină reciproc),

4) factorul cultural (atribuie simbolul unui stadiu cultural istoriceşte determinat)[1].

Şi se mai observă că simbolul nu există izolat, ci în relaţie paradigmatică cu semnificaţiile altor simboluri cu care intră în incidenţă interpretativă, aşa cum am mai precizat. Iar ca să concluzionăm pe această idee şi în anticiparea altor aspecte care ne interesează, amintim o observaţie a lui Henri Wald, după care în simbolul lingvistic gândirea se derulează de la conotaţie la denotaţie, pe când în semnificantul simbolului artistic gândirea face drumul invers, adică de la denotaţie spre conotaţie.

3.4. Despre semnificare şi semnificaţie

La un moment dat îl citam pe Ernst Cassirer, care spunea că „percepţiile, intuiţiile şi conceptele noastre s-au întrepătruns cu termenii şi formele limbii noastre materne. Sunt necesare eforturi mari pentru a slobozi legătura dintre cuvinte şi lucruri”[2]. Această legătură este un automatism consacrat de comunicare prin care s-au şablonizat asocieri lexicale admise de limbaje, iar vorbitorul nu mai face ana-

[1] Evseev, Iv.: *op. cit.*, pg. 52.
[2] Cassirer, Ernst: *op. cit.*, pg. 187.

lize semantice de fiecare dată (cu care nici nu este obligatoriu să fie deprins), tocmai în virtutea acestei legături pe care o conştientizează atunci când învață o limbă nouă în care descoperă legături noi, diferite de cele ale limbii sale materne. Aşa se explică de ce şi în limbajul unor oameni instruiți se mai aud, când învață o limbă nouă, legături ciudate pentru cei care deja o stăpânesc bine (anacolut, asindeton, brahilogii, perifraze, polisindeton, ṣinalepse, solecisme etc.).

Limba populară, în interiorul căreia se relevă pregnant astfel de legături, se axează cu predilecție pe noțiunea de semnificație. Termenul, în întrebuințarea lui obişnuită, este pentru Devitt şi Sterelny vag, dacă nu chiar ambiguu, pentru că uneori nu mai are legături cu limbajul[1]. Acest limbaj, potrivit teoriilor descripției promovate de Gottlob Frege şi Bertrand Russell, a consacrat ideea că sensul unui nume, de pildă, este dat de o descripție definită, asociată cu numele, chiar sensul numelui este puternic direcționat de sensul acestei descripții. Şi se poate ilustra cu asocierea numelui lui Cicero de demascarea lui Catilina, teoria relativității de numele lui Einstein, cel al lui Coşbuc cu acela de poet al țărănimii etc., până la intrarea în domeniul tropilor. Însă lucrurile se pot nuanța dacă investigăm cognominația românească, pe ale cărei argumente ajungem la concluzii inclusiv de etologie tradițională. Lumea satului românesc încă mai păstrează în identificarea persoanelor formulări de genul Petre al Vladii, pentru urmaşul unei femei (Vlada) care şi-a reprezentat prin personalitate familia în ciuda existenței soțului ei sau a avut copii din flori. Apoi se pot reține patronimele sau cognomenele Găinaru,

[1] Devitt, M.; Sterelny, K: *op. cit.*, pg. 39.

Purcaru, Găulea, Degeratu etc. precum şi cele (A)hergheliței, (A)jităriței, (A)Mariei, atât de frecvente în Moldova, sau Belibou, Cămaşălungă, Înjugăurs etc. Altceva se întâmplă cu nume ca Marinică, Marinescu, Marinoiu, Marineață, într-o vizibilă deplasare de la diminutival la augmentativ, după cum se poate citi într-un dicționar consacrat de Iorgu Iordan numelor de persoane.

Fenomenul acesta este destul de larg răspândit până şi la suedezi (Stewenson, Jackson, unde *-son* înseamnă fiul lui), dar şi în alte limbi.

Specialiştii în semantică au putut stabili, plecând de la astfel de exemple, că numele propune trei situații specifice: prima ar fi aceea după care semnificația lui nu e alta decât cea de a se referi la purtătorul lui; o a doua se mărgineşte la a vedea în semnificația cuvântului ceva mai mult decât rolul lui referențial; iar cea de-a treia vine să îmbogățească ontologia şi mai puțin teoria[1].

Alta este însă situația numelor vide, altceva decât simbolul fără sens (simboluri vide nu există). Numele vide au şi ele la bază o rețea cauzală. Dar viditatea vine ca urmare a faptului că rețeaua nu este corect centrată pe un obiect. În cazul persoanelor, referința numelui este fixată prin botez. Cognomenul, ca şi sinonimia, arată clar că nominația este act dinamic, iar limba este creativă.

Şi aşa cum am văzut, numele, în context cultural, mai ales cele proprii, se relevă ca semne convenționale, capabile să se transforme în semne cu rezonanță simbolică, după cum observă şi Evseev[2]. Aceeaşi sugestie o face şi Tzvetan Todorov când vede că în alegorie sensul este

---

[1] Devitt, M.; Sterelny, K.: *op. cit.*, pg. 53.
[2] Evseev, Ivan: *op. cit.*, pg. 26.

încheiat, şi într-un anume fel, mort, pe când în simbol este viu şi activ.

Exerciţiul limbajului a subliniat că relaţia semn (expresie) – sens – semnificaţie este în principiu monovalentă. Un anumit semn exprimă o semnificaţie anume într-un sens determinat, preciza A. Church, citat de G. Lăzăroiu în lucrarea pe care am mai amintit-o[1]. În virtutea acestui lucru, numele denotă şi el semnificativ în sensul său de extensiune denominativă asupra lucrurilor denumite după modelul relaţiei:

semn > sens > semnificaţie.

Promotor remarcabil al holismului epistemologic şi al celui semantic, Quine stabilea că sinonimitatea (identitatea semnificaţiei) şi significanţa (sediul semnificaţiei) sunt concepte fundamentale în teoria semnificaţiei. Totodată, adevărul, denotarea (concordanţa), denumirea şi extensiunea rămân concepte fundamentale ale referinţei. Quine este cel care pentru prima oară nota deosebirea fundamentală dintre gramatică şi lexic, prima unificând, iar cel de-al doilea diferenţiind.

Cadrul consacrat distincţiilor de diferenţiere analitic-sintetic, abordat de semiotica lingvistică, operează cu concepte ale ambiguităţii,vaguităţii şi sinonimiei, adoptate în egală măsură şi în filosofia limbajului, pentru că, de pildă, Frege şi Russell au considerat problemele filosofice dept probleme de limbă cu relevanţă filosofică.

Frege insistă pe diferenţele dintre conotativ şi denotativ, însă cea care trebuie să prevaleze rămâne valoarea de adevăr, consemnează Lăzăroiu. El afirmă totodată proprietatea numelor, în special a celor proprii, de a rămâne indepen-

---

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 108.

dente de context, însă semnificația lor se exprimă doar în propoziții. Semnificantul numelui, ca orice semnificant de altfel, are după Saussure o desfăşurare în timp, de unde împrumută caracteristicile şi este o linie, aşa cum sunt toți semnificanții acustici.

Legarea semnificantului de semnificat, aşa cum am mai spus-o, este arbitrară. Această trăsătură este dată de natura arbitrară a semnului.

Un alt domeniu, semantica, instituită ca disciplină lingvistică de francezul Marcel Bréal la 1897, odată cu publicarea studiului său *Essai de semantique*, s-a definit ca ştiință a semnificațiilor. O încercare similară reuşise la noi încă cu paisprezece ani mai devreme (1873) Lazăr Şăineanu, cu un studiu intitulat *Câteva specimene de etimologie poporană română*, limba poporană, oarecum altceva decât limba populară (controversă a vremii), dovedindu-se a fi un câmp de investigație de mare autenticitate. Din această cauză, într-un capitol special (cap.V) vom investiga în acelaşi câmp de autenticitate credințele populare sub aspectul producerii de semne şi al deicticii acestora, dar înaintea acestei abordări am găsit ca necesară observarea din diferite unghiuri a nivelurilor de semnificare (semiotic, lingvistic, mitic) în complexitatea lor.

Sintagmatica, spre deosebire de semantică, ne reține atenția şi vom avea în vedere particularitățile semnelor în sintagme, deictica acestora în raporturile stabilite *in praesentia* cu obiectul dat.

Paradigmatic, se pot releva *in absentia* raporturi capabile să se transforme *in praesentia* în raporturi sintagmatice. Pe de altă parte, în morfologia semnului lingvistic vom putea identifica sensul în semanteme minimale, în moneme, aşa cum le numeşte Andrée Martinet, care încearcă

să demonstreze că nu numai monemul-radical este şi semantem, în timp ce morfemele ar fi lipsite de sens (de exemplu *umbl-*, din cuvântul *umblă*, semnifică o dată singur şi o dată cu *-ă*, într-o ocurență a aceleiaşi paradigme).

De aici se poate merge mai departe, având deja temeiul pe care „în natură, genul, specia şi diferența corespund în mod proporțional materiei, formei şi compusului, dacă nu sunt identice cu acestea; căci nici genul nu este materie, fiind dedus din materie drept ceva care semnifică întregul, şi nici diferența nu este formă, ci este dedusă din formă, drept ceva care semnifică întregul", după cum spunea Thomas de Aquino[1].

3.5. Nivelul lexical

Parafrazându-l puțin pe Johan Huizinga, care în studiul la care ne-am mai referit spunea că în mod categoric „cultura nu începe ca joc şi nici din joc, ci în joc"[2], am putea spune că limba nu începe nici ca, nici din, ci în comunicare, folosind şi noi aceleaşi cosemanteme (cu trimitere la capacitatea de a semnifica), un caz interesant sub aspect lexico-semantic pe care îl vom ilustra cu acest prilej.

Lingvistica, pentru situația morfologică a acestor cuvinte, a consacrat termenul de *sincategramaticalitate* (în descriere morfologică), înțelegând prin el acele cuvinte care nu pot fi termeni, luate singure, pentru că sunt lipsite de sferă şi conținut, dar care în vecinătatea altor termeni intră în alcătuirea unor propoziții categorice. Şi să exem-

---

[1] Aquino, Thomas de: *op. cit.*, pg. 51.
[2] Huizinga, Johan: *Homo ludens*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pg.133.

plificăm: jurnaliştii vorbesc despre informaţii *în* sau/şi *de* interes public sprijinindu-se pe valoarea de cosemantem a prepoziţiilor, respectiv şi a conjuncţiilor. Cel mai convingător caz este cel al prepoziţiilor care, pe lângă efectul recţiunii cazuale, din punct de vedere semantic, fiind lipsite de sens, joacă un important rol cosemantic: substantivul credinţă, cu o semantică bine determinată de dicţionare, precedat succesiv de *în* şi *cu*, ne pune în faţa a două ocurente ale aceleiaşi paradigme.

Referitor la această problemă, Sebeok observa că, „dacă o pagină dintr-o carte are pe ea 250 de cuvinte, acestea reprezintă numărul de ocurenţi lexicali, în timp ce numărul de cuvinte diferite de pe o pagină reprezintă numărul de tipuri lexicale diferite"[1].

Pe de altă parte, Evseev, care vede în limbă „o oglindă în care se întâlnesc chipurile tuturor vârstelor culturale ale omenirii(...), purtătoare ale unor idei şi imagini mitico-religioase sau folclorice ancestrale"[2], găseşte în structura unui cuvânt atât un nivel denotativ-relaţional, cât şi unul conotativ (cu reverberaţie emoţională), structurat fiecare în parte pe semnificaţii uzuale şi semnificaţii speciale, aproximativ pe aceleaşi distincţii făcute de semantică pentru sensurile principale şi secundare ale cuvintelor.

În cele ce urmează, vom încerca să reactualizăm particularităţile lexicale româneşti, în interesul prerogativelor tematice ale semiozei şi deicticii semnelor pe un anumit segment al limbii (limba poporană, despre care scria Şăineanu), în care s-au exprimat credinţele tradiţionale.

---

[1] Sebeok, T.: *op. cit.*, pg. 62.
[2] Evseev, Ivan: *op. cit.*, pg. 19:

Se înțelege prin vocabular (lexic) inventarul de cuvinte cu care a operat şi operează un idiom, pentru că din limbă fac parte şi acele cuvinte care din diferite motive au ieşit din uzul curent (arhaismele) şi cele recent intrate în limbă (neologismele), dar care încă nu au derivate şi probează o mai slabă forță conotativă. Regulile şi nevoile didactice au stabilit, după frecvența în vorbirea curentă, un aşa-zis fond principal de cuvinte şi o masă a vocabularului, numeric superioară celei dintâi. În aceasta din urmă se depozitează arhaismele, termenii ştiințifici, pe aici pătrund în uz neologismele.

Dimitrie Macrea,fără a fi singurul care a fost atras de o astfel de problemă, a încercat o statistică pe structura etimologică a *Dicționarului limbii române moderne* din 1958 şi constata că în numărul de aproape 50.000 de cuvinte notate, clasificate în 76 de grupe, doar 14 categorii depăşesc 1%, ele definind de fapt structura vocabularului românesc (20% sunt cuvinte moştenite, 14% împrumuturi din limbile slave, 38,42% reprezintă împrumuturile din franceză, turceşti 3,62%, ungureşti 2,17%, germane 1,77%, italiene 1,72%, din medio- şi neogreacă 2,37%, de origine necunoscută 5,58% etc.)[1].

Cum însă problemele teoretice ale vocabularului sunt numeroase, vom rămâne doar în contextul celor care vizează semnificarea. În funcție de momentul consemnării unor credințe, de nivelul de instrucție al celui care formulează informația şi de lexicul cu care operează, se întâlnesc cazuri de arhaisme semantice (ex.: rost–gură, a tăbărî–a instala tabăra etc.) a căror considerare corectă obligă la

---

[1] Macrea, Dimitrie: *Lingvistică şi cultură*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978, pg. 55.

reconversii diacronice, parcurgând obligatoriu drumul înapoi pentru a redescoperi, prin imersiuni semantice, valori pe care doar istoria limbii le mai are în vedere. Nu lipsesc arhaismele morfologice, în special cele manifestate în desinențele de plural (ex.: grădin*e*, inim*e*, ruinu*ri* față de formele actuale grădini, inimi, ruine), vizibile nu numai la substantive, ci şi la verbe (ex.: văz*um*, şez*um*, plâns*um*, cum consemnează cronicile, față de am văzut, am stat, am plâns).

Regionalismele, de asemenea, pot veni cu aspecte locale particulare: fonetice (farină, gioc, deşte pentru făină, joc, degete etc.), lexicale (păpuşoi, malai, cucuruz pentru porumb, porodici pentru roşii, zadie pentru fustă etc.), dar şi morfologice (a văzutără pentru a văzut) şi sintactice. O remarcă totuşi se impune: regionalismele nu aduc nimic nou din punct de vedere semiotic față de formele lexicale literare. Coloratura lor e o problemă de stil, însă structural aduc argumente ale modalității de a prinde şi acoperi sensuri dinamice.

Am amintit mai înainte despre mijloacele de îmbogățire a vocabularului, oarecum diferite pe familii de limbi: romanice, slave, anglo-saxone etc. Ca idiom, limba română a moştenit structuri morfosintactice latineşti, însă în plan paradigmatic şi sintagmatic au intervenit şi influențe slave, aspecte vizibile şi în cazul celorlalte familii de limbi. Peste modificările survenite în substratul limbii române, în contextul etnogenetic specific, s-au adăugat cele de adstrat, care au dat un alt curs evoluției generale a limbii ca sistem.

Esența latină a limbii noastre, în vecinătate cu elementul slav, a contrapus, ca mod de regenerare, mijloace interne diversificate: derivare, compunere, schimbarea valorii gramaticale şi chiar preferința pentru o anume filieră în

abordarea împrumuturilor (filiera franceză). Nevoile regenerării explică de ce identificăm derivarea de cuvinte în ambele sensuri: progresiv şi regresiv (progresiv prin prefixare şi sufixare, regresiv prin eliminarea unor părţi ale cuvântului cu obţinerea unui sens înrudit). De o productivitate specială se bucură substituirile şi eliminările de afixe (dezveli–înveli, avânta–avânt etc.).

Compunerea, frecvent întâlnită în limbajul popular, s-a arătat şi ea cât se poate de productivă.

Contopirile sau sudurile (răuvoitor, Câmpulung etc.) sunt urmări ale unor îndelungate funcţionări pe modelul legăturilor automatizate (nici unul-niciunul; tot o dată-totodată etc., cazuri de omofonie soluţionate în scris pe raţiuni morfologice). Compunerile prin abreviere, mult mai recente în limbă (Romarta, Asiromul, Taromul etc.), nu se regăsesc în lexicul limbajului popular autentic. Acesta nu vădeşte o preocupare specială nici pentru norma lingvistică, nici pentru inovaţia lexicală şi se limitează mai mult la comunicarea suficientă.

Un vorbitor de limbă română din Oaş este la fel de român ca şi acela din Muntenia sau din Basarabia prin limba pe care o vorbeşte, numai că în comunicare directă ei sunt nevoiţi să recurgă la limba literară sau la soluţii extralingvistice, conştientizând că în lipsa unei comunicări continue limbajul popular a evoluat dialectal, însă fără opoziţii idiomatice. Pretutindeni însă au operat echivalările, fie şi fără ca vorbitorii să aibă noţiunea de clasă morfologică (de fapt metalimbajul nu este o problemă a limbii, ci a ştiinţei despre limbă). Aşa vom întâlni în limba populară substantivizări prin articulare (urâtul, răul, binele), adjectivări (păcălit, prostit, smintit etc.), adverbializări (ştie şi *mai bine*, spune *deschis*, ca să nu mai amintim

de a spune verde în față ş.a.). Mijloacele externe au fost accesibile căii cărturăreşti (tehnicii, ştiinței), dar aceasta nu înseamnă nicidecum că limba populară le-a respins. Contaminările, conculturația au fost situații obiective în care poporul a preluat termeni pe care nu i-a avut.

Cele mai productive s-au arătat pentru limba română în aspectul ei popular sufixele, clasificate în general după criteriul morfologic (cuvântul derivat are valoare morfologică), dar şi după criteriul lexico-gramatical (valoarea de gen a cuvântului rezultat), după cel semantic şi după relațiile semantice dintre derivate. Astfel, limba populară relevă:

a) sufixe productive morfologic, cu derivare de:

- substantive (-tor, -ar, -ință, -iş: zburător, blidar, putință, urdiniş) ,
- adjective (-iu, -esc, -os, -al, -ar, -at, -bil, -at, -tor: vişiniu, boieresc, găunos, anual, solar, spurcat, arabil, pestrițat, supărător),
- verbe (-a, -i, -ui, -ăi, -ăni: a lucra, zori, dărui, behăi, trăncăni),
- adverbe (-eşte, -iş, -âş: mocăneşte, pieziş, chiorâş),
- pronume (-ică, -uță: mătălică, mătăluță),
- interjecții (-ică: aolică /sau d'aolică);

b) lexico-gramatical, în special în:

- sufixele moționale (-oi, -an, -easă, -că, -oaică: rățoi, gâscan, florăreasă, țigancă, turcoaică),
- diminutivale (-aş, -el, -uț, -uleț, -uc, -ior, -uş, -iță, -ică, -icică, -icel: băiețaş, băiețel, grăsuț, drăguleț, sătuc, căuş, fetiță, floricică, firicel),
- augmentative (-andru, -oi, -an, -oaie: copilandru, băiețoi, băietan, căsoaie);

c) criteriul semantic cu clase de sufixare productive în:

- diminutivare, augmentare (vezi mai sus),
- nume de agent (-ar, -easă, -giu: păcurar, isprăvniceasă, sacagiu),
- colective (-ime, -ărie, -et, -işte: mulțime, zidărie, bănet, rarişte),
- abstracte (-eală, -ătate, -are, -ere, -ire: răceală, bunătate, suflare, mărire),
- ale originii (-ean, -esc: ardelean, boieresc),
- ale însuşirilor (-ar, -os, -tor, -nic: popular, lăudăros, linguşitor, cucernic) etc.

d) iar după criteriul relațiilor semantice dintre derivate, sufixele s-au clasificat după cum pot să se regăsească în sinonime, omonime, antonime şi cuvinte polisemantice.

Exemplele cu care am ilustrat, după cum se poate vedea, aparțin limbii populare şi atestă cât de productivă a fost sufixarea pe terenul limbii române.

Prefixele, chiar dacă mai puțin, s-au arătat şi ele a fi productive, remarcabil în patru direcții principale: în sensul originii, în plan semantic, morfologic şi al relațiilor semantice. Prefixele originii, frecvente în limba populară, sunt reprezentate mai ales de des-, dez- şi stră- (desprimăvărare, dezmoştenire, strămoşesc etc.). Prefixul împrumutat răs-, răz-, întâlnit în *răsfăț*, *răzbate*, aduce cu el o intensificare a sensului radicalului. Ex.a *răzbate*, comparativ cu a *străbate*, se diferențiază prin prefix: a răzbate = a ajunge, a se strecura printre obstacole; a străbate = a se deplasa drum lung, a ajunge undeva. Până la voi *am străbătut* (nu *am răzbătut*) pădurea.

Substantivele negative par a fi cele mai vechi derivări cu prefixe în limba română: nedreptate, nebun, netot etc.

Nu lipsesc din limba populară nici prefixele verbale, destul de productive la un moment dat, cum ar fi de pildă *răs-* (a gîndi şi a *răs*gândi, altceva decât a *răz*gândi). Primul derivat, răsgândi, înseamnă a gândi de mai multe ori la ceva, pe când a *răz*gândi înseamnă a gândi altfel, a lua o decizie contrară, a contramanda o înțelegere.

De remarcat că limbajul popular nu recurge la elemente de derivare savantă (prefixoide, sufixoide) nu pentru că le-ar respinge din principii xenofobe, ci pentru că preferă sensurile bătătorite, dar sigure şi pentru că nu urmăreşte subtilități semantice decât cu mijloace sigure şi respinge extravaganțele stilistice. Limbajul popular, remarca şi George Călinescu în *Estetica basmului* (1965), este în general sobru şi de puține ori face descripție. În ce priveşte semantica populară, mult mai conservatoare decât în cazul limbii culte, cunoaşte şi ea valorile sensului lexical (care țin de natura lexicală a cuvântului şi de apartenența lui la o clasă gramaticală sprecifică), ale sensului fundamental, general, secundar, particular, propriu, figurat, impropriu, concret, abstract, învechit, rar, neutru, depreciativ (peiorativ).

Acad. Ion Coteanu clasifică sensurile cuvintelor după calitatea lor generală în trei grupe mari: *denominative* (denotative, apelative sau cognitive), care iau naştere ca act al denotației, al denumirii obiectelor; *conotative* (afective sau expresive), prezentate sub două aspecte uşor de recunoscut de la prima vedere, mai ales în context, dar care nu pot însoți obligatoriu sensurile denotative; *relaționale* (redate cu ajutorul conjuncțiilor sau al prepozițiilor în contexte determinate, cu valoare de cosemanteme <cu trimitere la situația semantică> sau sincategramaticalisme <cu trimitere la situația morfologică a lor>). Am mai observa că

sensurile, aşa cum sunt notate de dicţionare şi de documentele de limbă, prilejuiesc rememorarea în diacronie a unor deveniri semantice care nu se explică doar lingvistic.

Conciziunea, simplitatea, exactitatea, proprietatea caracterizează zicerea populară românească chiar şi în proverbe, în poezia lirică şi în naraţiunile fantastice ale basmelor, dându-le acea notă de sinceritate incontestabilă în numele căreia se poate minţi frumos, cu un scop pozitiv şi evident, ca în cazul snoavelor şi chiar al basmelor.

Dacă comparăm texte folclorice autentice adnotate în secolul al XX-lea cu texte ale primilor noştri culegători de folclor din secolul al XIX-lea, se pot observa în plan semantic o serie de mutaţii în toate categoriile de sens care ne îndreptăţesc să credem că şi în limba populară se poate vorbi de o anumită dinamică semantică, fie ea şi cu un ritm mai lent decât în limba cultă.

Constatăm şi aici lărgiri de sens (ex.: masă = piesă de mobilier, mâncare, hrană, ospăţ, moment al servitului mesei, dar mai puţin mulţime, greutate), restrângeri de sens (ex.: prostimea şi-a pierdut sensul de *sărăcime*), degradări de sens (ex.: ticăloşie şi-a pierdut sensul de *sărăcire* în favoarea celui de *nemernicie*), polarizări de sens, înnobilări de sens etc.

Şi în limba populară ni se prilejuieşte constatarea monosemantismului, polisemantismului, omonimiei, antonimiei, paronimiei, sinonimiei (limitate la coloratură, la nuanţări subtile), ca argumente ale unei fecunde elaborări lexicale.

3.6. Gramaticalitatea semnificării

Putem spune, asemenea lui Michael Devitt şi lui Kim Sterelny, că în sensul acestei lucrări mai puţin ne intere-

sează cât reuşeşte vorbitorul să se apropie de standardele limbii, ci mai degrabă ne interesează modul cum o noțiune sau alta se aplică idiolectului în care aceasta se exprimă, fie şi cu riscul de a se abate de la standardele acceptate.

Cu alte cuvinte, în cele ce urmează, gramaticalitatea ne va reține atenția mai ales în chip descriptiv, nicidecum normativ. Descriptivismul, varietate a structuralismului american cu tendințe mecaniciste de a interpreta limbile din punct de vedere fiziologic şi formal, a fost promovat, din câte se ştie, de Franz Boas şi a fost dus la performanță de Leonard Bloomfield.

Chomsky, creatorul generatorismului transformațional, prin acea *Gramatică de la Port Royal* (1660), preocupat să elucideze problemele gramaticalității, punea de fapt bazele gramaticii generative. Se căuta o gramatică de la care se aştepta să ofere un corpus explicit de reguli apte să genereze în exclusivitate toate propozițiile posibile din morfemele limbajului.

Pentru teoreticienii gramaticii generative (un alt termen uzitat propune *lingvistica generativă*), aceasta se integrează psihologiei, fiindcă o gramatică nu ar trebui să fie o descriere structurală a propozițiilor. Se aşteaptă de la aceste gramatici un model de apreciere a competențelor lingvistice de care dispune vorbitorul, adică se poate interpreta realitatea mentală care generează comportamentul lingvistic al vorbitorului.

O astfel de gramatică, în chip curent, vizează intuiția şi creativitatea vorbitorului care au „drept sarcină elementară să formuleze explicit regulile după care sunt produse toate frazele corecte gramatical dintr-o limbă, excluzându-le explicit pe cele negramaticale”[1].

---

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 153.

Chomsky urmărește folosirea creatoare a limbii și profilează un model al competenței lingvistice a vorbitorului, această gramatică născându-se pe fondul unei filosofii a științei, dominate clar de pozitivismul logic. Potrivit acestor gramatici, se dispune de un număr limitat de norme și unități puse la dispoziția vorbitorului ca să formuleze propoziții pe care ascultătorul să le poată înțelege conform aceleiași norme și unități.

Limba, în situația în care nu ar avea o gramatică, ceea ce ar lipsi-o de sens, ar trebui să inventeze o hermeneutică specială, altfel nu am fi în fața unei limbi sistemice (idiom) și nici măcar în prezența unei tentative de idiolect. O gramatică este deci codul de arbitraj care nu anulează creativitatea lingvistică, ci o coordonează. În funcție de această coordonare se poate aprecia câtă competență lingvistică gestionează sau câtă incompetență arbitrează. Abia dincolo de aceasta se poate vorbi despre gramaticile narative, care se referă la structurile povestirii, și despre gramaticile textuale, sisteme de reguli privitoare la părți mari din discurs, aflate la limita retoricii.

Saussure, citat de Cassirer[1], apreciază că studiul limbajului nu face obiectul unei singure științe, ci este disputat de două științe. Ele ar trebui să distingă între cele două axe: a simultaneității (*sincronică*) și a succesiunii (*diacronică*).

După Saussure, gramatica se conturează pe prima axă pentru că lingvistica sincronică se ocupă de constanța raporturilor, de stabilitatea lor, în timp ce lingvistica diacronică se ocupă de evoluția în timp a fenomenelor de limbă, de variabilitatea acestora față de sensul dezvoltării.

---

[1] Cassirer, Ernst: *op. cit.*, pg. 172.

„Faptele sincronice – spune Saussure[1] –, oricare ar fi ele, prezintă o oarecare regularitate, dar nu au un caracter imperativ; faptele diacronice, dimpotrivă, se impun limbii, dar nu au nimic general". Şi ceva mai departe adaugă: „fapte diacronice sunt (...) nenumăratele cazuri în care alterarea semnificantului duce la alterarea ideii"[2], modificări remarcate în planul larg lexical şi în cel semantic, în special. Regularităţile limbajului popular ţin de sincronismul limbii, atât ca fapte de cultură cât şi ca fapte de integrare rituală, iar cele cu referire la degradarea ori consolidarea semantică, prin unităţi determinate din afară ale semnificantului, ţin de deictica semnului ca atare, în contextul credinţelor sau alomorfele lor.

3.7. Stilistica – semnificare lingvistică secundară

Se poate spune că semnificarea primară a limbajului, funcţie iniţială în numele căreia a apărut, după cum arătam în primul capitol, se manifestă în comunicarea interumană care nu comportă subtilităţi, abilităţi şi intenţii speciale.

Regulile comunicării, funcţiile ei, particularităţile limbajului în comunicare sunt diferite de cele ale comunicării estetice, varietate elaborată a comunicării sociale curente. Astfel, admitem că această varietate cu un număr restrâns de colocutori adoptă reguli speciale ale colocuţiei şi cultivă valori în aria conotaţiei, depăşind prin intensitate denotaţia. În virtutea acestor aspecte, putem spune că stilistica este sintaxa unei semnificări lingvistice secundare (sub aspectul ei de distilat al celei dintâi semnificări). Şi limbajul

---

[1] Saussure, F. de: *op. cit.*, pg. 109.
[2] Idem, pg. 133.

popular cunoaşte aceste două arii de semnificare: semnificarea primară, din vorbirea cotidiană, precum şi semnificarea secundară, aşa cum se poate vedea în poezia populară şi, în general, în folclor. Autor al unei cărţi de mult celebre, Jespersen (*Progress in language*, Londra, 1894) a analizat calităţile limbajului din fazele sale incipiente până în vremea sa, fără să fi ajuns să cunoască confirmările pe care i le-a adus evoluţia acestuia în epoca media cu instrumentele sale electronice de comunicare. Cu toate acestea, Jespersen avea deja toate datele care să-i permită să vadă că exprimarea gândirii tinde spre pozitivismul mecanic. Omul primitiv era constrâns de cu totul alţi factori să folosească un limbaj preponderent figurat. Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că timpul metaforei este trecutul, observaţie împărtăşită şi de Tzvetan Todorov inclusiv pe temeiul opiniilor lui Cailliet (*Symbolism et Ames primitives*), care remarca în limbajul actual obsesia sinonimiei, spre deosebire de limbajele primitive (deci şi cele populare) care sunt mai atrase de valorile omonimiei şi ale polisemiei, în general. Mergând mai departe, am putea spune că după o vârstă fecundă a extensiei, a urmat o alta, a intensiei limbajului, după care e greu de anticipat ce surprize ne rezervă progresele electronicii. Aşadar, preocupările pentru stil erau şi ele accentuate în interpretările filosofilor, literaţilor şi chiar ale matematicienilor. De pildă, opiniile acestora în vremea lui Aristotel erau combătute de Sextus Epicuricus (*Împotriva matematicienilor*), reţinând pentru limbaj, asemena stoicilor, trei lucruri indisolubil legate între ele: semnificatul, semnificantul şi obiectul. Aristotel nu se putea decide pentru una sau alta din definiţiile metaforei pe care el însuşi le propunea: sens impropriu al unui cuvânt sau expresie improprie pentru a evoca un sens.

Filosoful ezita în a amplasa câmpul metaforei în aria sensului sau în planul expresiei. Adică nu putea decide dacă metafora este o figură de cugetare sau una de construcție. Neîndoielnic era însă pentru el că aceasta rămâne o categorie pur lingvistică.

Goodman, citat de Lăzăroiu[1], vede în metaforă mai mult decât o figură de stil, poate chiar un principiu de transfer al proprietăților. Metafora ar putea fi caracterizată prin aceea că impune o schimbare nu de domeniu pur şi simplu, ci de regn. Mai simplu, credem că metafora este o problemă de traducere sau de citire a unui semn într-un registru nou, într-un cod susceptibil al posibilităților extralingvistice (de aici secundarismul lui).

Or, la acest nivel secundar de semnificare, cum l-am apreciat, căile prin care se realizează deplasările şi subtilitățile de sens sunt cât se poate de variate, performanța aparținând totuşi tropilor (alegorie, antonomasă, catahreză, hiperbolă, litotă, metaforă, metonimie, sinecdocă). Schleiermacher, de pildă, în paralel cu alegoria, ca trop, pe care o definim ca înşiruire de metafore, comparații, personificări pentru a alcătui o imagine unitară sugerând ceva abstract, observă şi tipul alegoric de interpretare: „orice aluzie este un al doilea sens; cine nu o sesizează poate să parcurgă întregul context, dar îi scapă un sens pe care discursul îl conține. Pe de altă parte (un risc al hipercodificării, n.n.), cine găseşte o aluzie pe care discursul nu o conține nu l-a interpretat corect”[2].

Aşadar, Schleiermacher admite implicit acest nivel simultan (abscons) de semnificare intensivă ca accesibil, de

[1] Lăzăroiu, G.: *op. cit.*, pg. 135.
[2] Schleiermacher, F.D.E.: *op. cit.*, pg. 32.

acuitate şi rafinament, dar nu indispensabil comunicării (lecturii) suficiente.

Antonomasa, care se construieşte pe seama înlocuirii obiectului cu o notă definitorie a lui (ex.: Poetul țărănimii, pentru Coşbuc) este un trop tocmai pentru această substituire a obiectului, totodată o varietate de sinecdocă.

Catahreza (*catachreza*) provine, potrivit dicționarelor, din latinescul *catahresis* (grecescul *katachresis*) şi are semnificația de folosire abuzivă. Constă în folosirea unui termen figurat pentru denumirea unui obiect în lipsa unui termen propriu şi este o varietate de metaforă construită în exclusivitate pe imaginar (ex.: „a lua armele împotriva oceanului de dureri", Shakespeare).

Hiperbola (are, ca şi alți termeni, etimonul în limba greacă; *hyper* = deasupra, *ballein* = a arunca) constă într-o exagerare în sensul măririi sau micşorării obiectului cu scopul de a crea un surplus de potențare a expresivității. Se înrudeşte cu comparația şi cu metafora, cărora li se subsumează şi este frecventă în limba vorbită precum şi în folclor sub forma fabulosului (Gerilă, Sfarmă-Piatră, Zorilă, Greul Pământului etc.). Hiperbola, prin acumulare, prin repetiție, este o modalitate de a crea imagini chemate să uimească prin adăugire şi asigură o percepție modificată a obiectului în raport cu realitatea.

Litota (grecescul *litotes* = simplitate) este o figură de cugetare simultană cu una de expresie ce constă în afirmarea a ceva prin negarea contrariului (ex.: nu-mi displace, folosit în loc de îmi place).

Metafora, despre care am mai vorbit, îşi are etimonul tot în limba greacă, unde *metaphora* înseamnă a transporta, a strămuta, în ideea de transfer în sensul figurat şi constă în translarea sensului unui cuvânt de la obişnuit, de la fi-

rescul din denotație, spre o semnificație nespecifică, dar posibilă pe seama unei comparații subsidiare. Giambattista Vico (*Scienza nuova*) schimbă accepția renascentistă a termenului, dar rămâne la ideea de ornament stilistic a metaforei, plasată absolut în domeniul imaginarului pe criteriul interpretării lumii într-un mod diferit de cel obişnuit.

Romanticii (Jean-Paul Richter: *Vorschule der Aesthetik*) pun metafora pe seama înstrăinării de natură prin raportarea la aceasta ca o consecință. Pentru ei rămâne evident că metafora este puntea prin care se leagă expresia de reprezentare. Simboliştii pretind însă de la metaforă descoperirea unei lumi invizibile, revelabile totuşi prin cugetarea figurată. Complexitatea acestor reprezentări a atras după sine o varietate corespunzătoare în tipologia metaforei: metafore *personificatoare* (ex.: „bătrânul fluviu bate-n maluri...", D. Zamfirescu), *cosmologică* (ex.: „eşti un cer frumos de toamnă, limpede, trandafiriu", Baudelaire), *unificatoare*, bazată pe analogie (ex.: „plânsul auriu al unei stele", Al. Philippide), *sinestezice* („A, negru corset catifelat de muşte strălucitoare", A. Rimbaud).[1]

Lucian Blaga, în studiul său consacrat *Genezei metaforei*, clasifica acest trop în două categorii: metafore *plasticizante* şi metafore *revelatorii* (ex.: identificarea rândunelelor pe firele de telegraf cu „note pe un portativ", respectiv, „Soarele, lacrima Domnului, cade în mările somnului", L. Blaga).

Metonimia, cu etimonul tot în limba greacă (*metonymia*), înseamnă înlocuirea unui nume cu altul, motiv pentru care se înrudeşte cu metafora şi catahreza. Înlocuirea metonimică se face pe un temei logic între elementele substi-

---

[1] Exemplele sunt preluate din *Dicționarul de termeni literari*, Editura Academiei R.S.R.,1976, pg. 266.

tuibile (de pildă, vorbirea ne-a deprins cu o înlocuire, acceptată tacit, a conținutului cu cuprinsul său: ex. „a bea un pahar în plus“, înțelegând prin pahar conținutul său, ori „ca dovadă de ce suflet stă în piepții unei rochii“, citându-l pe M.Eminescu).

Sinecdoca substituie o pluralitate prin singularitatea reprezentativă (ex.: „Bolliac cânta iobagul…“, M. Eminescu). Ea este un transfer de genul „pars pro toto“, după cum o definește și Evseev, și funcționează în temeiul gândirii arhaice, care recurge adesea la înlocuirea întregului cu partea. După modelul oferit de sinecdocă, prin intermediul simbolului, în basmul fantastic s-a ajuns la semnul de recunoștință pentru binele făcut, dat de urs, lup, peștișor, vultur etc., eroului căruia i se îndatorau cu un gest compensator la nevoie, după un test de mărinimie prin care eroul își afirmă calitățile.

Și tot la nivelul stilistic de semnificare se pot reține pentru aria conotației ca mijloace de realizare, inclusiv la îndemâna creatorului popular, anadiplozele („Mioriță laie, /laie bucălaie“), brahilogiile („preoți munții mari /pasări lăutari/păsărele mii /și stele făclii“), paranomaza („d-aiurea /pe plaiurea“; „Ene-Caloiene“) etc.

3.8. Limbile naturale

Ferdinand de Saussure a observat primul dintre lingviști că, spre deosebire de umanitate, limbajul nu are generații, ci numai vârste, am adăuga noi. El pornea de la ideea că pentru nicio limbă, fără a intra în contradicție cu evoluția ei în sincronie și în diacronie, nu se poate stabili însă vârsta, dat fiind faptul că „oricare limbă este continuarea a

ceea ce se vorbea înaintea ei"[1]. Se reține de aici, fără echivoc, preconizarea ideilor legate de strat, adstrat și substrat, nu ca generații în ideea de repetare în exemple succesive a aceloraș esențe și structuri, ci ca etape ale evoluției. Contribuțiile cercului de la Praga, prin Vilém Mathesius (*On the Potentiality of the Phenomena of Language*), aduceau în discuție potențialitatea în limbă, oscilațiile statice etc.

Ni se pare că o istorie universală a limbilor nu ar fi neapărat o istorie universală a civilizațiilor, ci ceva mai mult decât atât, dar aceasta ne lipsește încă, deși un început anunța Isidor din Sevilla prin *Etymologiarum*, IX.1, el reținând ca limbi sacre ebraica, greaca și latina. Nu lipsesc însă observații competente, exhaustive, care să ia pe cont propriu lucrări de mare angajament informativ. Umberto Eco, unul dintre acești întreprinzători, are date suficiente care-i permit să clasifice limbile în patru mari clase: onirice, romanești sau poetice, vehiculare și formale. Hjelmslev (1943) stabilea la rândul lui conceptul de limbă naturală, ca sistem semantic ce se întemeiază pe un plan al expresiei cu un sistem fonetic propriu, cu lexic și sintaxă individualizatoare, precum și cu un plan al conținutului în care se regăsește totalitatea conceptelor necesare, ambele reușind să organizeze materia într-un continuum.

Umberto Eco preia și el această opinie în volumul său intitulat *În căutarea limbii perfecte*[2] și schițează astfel cele două planuri:

Conținut = continuum—substanță—formă;
Expresie =formă—substanță—continuum.

---

[1] Saussure, F. de: *op. cit.*, pg. 220.
[2] Eco, Umberto: *În căutarea limbii perfecte*, Ed. Polirom, Iași, 2002, pg. 23.

Capacitatea de semnificare a unei limbi naturale rezidă în posibilitatea de a stabili corelații între elementele formei expresiei şi elementele formei conținutului, corelație care se relevă la nivelul *item*-ilor lexicali articulați în sintagme care acoperă un sens. Aşa cum am mai spus, o limbă naturală trebuie să fie omniefabilă. Şi orice limbă naturală se relevă ca un sistem codic redundant prin natura lui. Ea îşi creează o mare rezervă de stabilitate în uzaj, echilibrând economicosul cu redundantul. Limbile flexionale, după Schlegel, sunt ultima treaptă de evoluție şi sunt limbi cu adevărat organice. Ispitit de întrebări esențiale privind limbile adamice şi postadamice, Eco stabileşte că „înainte de construirea blasfematoare a Turnului Babel exista o limbă perfectă în care Avraam vorbise cu Dumnezeu"[1]. Adam, primul exemplar uman, potrivit Bibliei, trebuie să fi vorbit inițial cu Dumnezeu pe calea revelației, deşi trebuie să fi avut toate disponibilitățile naturale specifice graiului, fiindcă această facultate naturală îi este proprie omului. Îngerii, animalele şi nici diavolii nu o au, iar Adam este strămoşul direct al umanității. Dante chiar s-a grăbit să afirme că, potrivit *Facerii*, cea care va fi vorbit mai întâi a fost Eva. Iar Giambattista Vico susține, la rândul lui, că prima limbă, hieroglifica, a aparținut zeilor şi eroilor. O a doua limbă a fost *simbolica*, iar cea de-a treia limbă a fost *epistolară*. Este evident că suntem în fața unor criterii diferite de ordonare a aceloraşi date. Nici chiar Părinții Bisericii, de la Origene la Augustin, nu au ocolit această problemă. Ei au afirmat că limba primordială, înainte de amestecul babelic, a fost ebraica. Despre aceasta, Guillaume Pastel (1510-1581) susține că descinde de la urmaşii lui

---

[1] Idem, pg. 33.

Noe şi din ea au apărut mai târziu araba, indiana şi numai indirect limba greacă. Ipoteza că ebraica este o limbă primară a fost serios întărită de tradiția Cabalei, Talmud şi Midraş, de textele Hehalot şi piiut, cu teme privitoare la călătoria sufletului, comună tuturor religiilor, unirea spirituală, tetragramă, sefirot, om (*golem*), secretele rugăciunii etc., la care vom mai reveni.

O altă ipoteză, cea indo-europeană, a fost susținută de William Jones (*Journal of the Asiatic society*, Bombay, 1786), care afirma că celtica, gotica şi chiar persana veche se înrudeau cu sanscrita, aceasta din urmă, în opinia lui Eco, era „mai desăvârşită decât greaca, mai bogată decât latina şi mult mai rafinată decât amândouă"[1].

Şcoala rusă, reprezentată de Vitali Sevorşkin (1989), propune ideea unei protolimbi originare din Africa, vorbită cu circa 150.000 de ani în urmă, pe care o şi numeşte drept proton-ostraltică, prolifică în şase mari familii orientate în tot atâtea direcții ale migrării popoarelor.

Şi ca să divagăm puțin, reamintind nivelul psihic al semnificării, Henri Wald ne propune în această idee, ca prilej de reflecție, accepția diferită a câinelui la diferite popoare. Elementul infralogic al acestui cuvânt a sprijinit şi nu a împiedicat formarea şi transmiterea noțiunii de câine[2]. Cuvântul câine, deşi nu muşcă, duce cu sine această idee pretutindeni. Să înțelegem, aşadar, că forma infralogică exprimă atitudinile pragmatico-afective pe care subiectul le poate avea față de obiectul vizat.

Şi tot Wald mai aminteşte un alt aspect important despre limbile şi cuvintele sincretice. Ele îşi mai găsesc

---

[1] Eco, Umberto: *În căutarea limbii perfecte*, pg. 87.
[2] Wald, H.: *Gramatical şi infralogic*, pg. 22.

urmele şi astăzi în limbile mai puțin evoluate. Faptul că într-o asemenea limbă cerul poate fi *cer al Soarelui*, în vreme ce pământul se numeşte *cer al plantelor*, iar marea se cheamă *cer subpământean*, dovedeşte că a existat cândva un cuvânt sincretic *cer*, care denumea toate aceste realități ce se întind dincolo de raza de acțiune a oamenilor primitivi.

Ne tentează să credem că, pe un astfel de fond, cuvinte de genul iranianului *arta*, cu sensul inițial de dreptate, ar putea sta la baza fonetică a ceea ce avem astăzi în mai multe limbi cu sensul de măiestrie. *Atarahie*, din aceeaşi arie lingvistică, a pătruns în limbajul medical prin forma ataraxie. Indianul *bala*, cu sensul de demon, şarpe ucis de Indra, s-ar putea să fie acelaşi cu cuvântul din versul popular „viperă spurcată,/bală-nveninată". *Baau*, din feniciană, unde desemna o divinitate a nopții, ar putea sta la originea expresiei ba-bau(sau interjecția bau!) de care se mai sperie încă copiii.

A fi la cheremul cuiva, expresie ce nu mai trebuie tradusă, ar putea să vină din fenicianul *cherem*, care înseamnă sacrificare rituală a prizonierilor. Indianul *jiva*, cu sensul de duh ce descinde de la zeu, viață, s-ar putea identifica în jivină, prin filieră slavă (*jiti* = a trăi).

Casap, cu sensul de călău, ar putea deriva din asiro-babiloneanul *kassapu*, unde avea sensul de vrăjitor aducător de moarte. De la misieni am putea avea cuvântul năbădăi, cu sensul de toane, nebuneală, etimonul prezumtiv fiind *kapnobatai/kapnabadai*, termen cu care se denumea starea de extaz, de euforie creată de aceste rude ale geto-dacilor prin inhalarea fumului de cânepă (*kanapis*) şi se traducea prin sintagma cei ce umblă prin fum. Prin cuvântul *maşmaşu*, indienii îl desemnau pe magician. De aici am putea avea românescul *moşmoande*, frecvent întâlnit în

popor cu sensul de vrăji (despre cuvintele de uz ritual, mai pe larg în paragraful de mai jos). *Paria*, tot de la indieni, desemna casta de jos a societății (una din cele opt caste) şi fără îndoială şi-a adus sensul de odinioară până în limbajul internațional actual.

Sanscritul *prana* se poate regăsi în pronie (cerească), cu sensul de mană, dar dumnezeiesc, iar în limba de origine însemna aer, respirație, forță benefică. *Soma*, băutură zeiască la indieni, s-ar putea afla la originea cuvântului medical somatic, preluat pe filieră latină. Şi tot de acolo putem avea banalul suc, etymonul putând fi *sukha-da*, înviorare, reanimare.

A avea tapaj cu cineva, adică a avea o suită de probleme (o înlănțuire) s-ar putea lega de indianul *tapas*, care însemna suită de operații premergătoare ritului. Iar a da iama în păsări, tradus cu a da moartea în ele, din limbajul popular, se poate crede că are o înrâurire tot cu indiana, unde *Yama* era zeul morții.

Dacă termenul *sakra* îl desema pe Indra şi odată cu el şi ideea de sacru, am putea să admitem că tot din indiana veche avem şi rădăcina latinescului *vir*, -i (ind.*virya*), care a dat ulterior termenul viril sau virilitate, păstrând în mare parte sensul etimonului (vigoare, bărbăție).

Se pare că ar trebui să admitem că într-o vârstă sincretică a limbilor au avut loc astfel de înrâuriri fonetice şi semantice, ceea ce nu ne împiedică să suspectăm o oarecare comoditate în teza sincretică, mai ales că aceasta a răspuns destul de eficient lipsei de diversificare lexicală pe un moment comun din evoluția limbilor, înaintea ruperii lor în familii mari. Câştigul era simultan în plan semantic, dar şi în poetica limbajului. Textele folclorice, după cum vom vedea, continuă să noteze prelungiri sincretice în izomorfele indecompozabile semantic.

3.9. Deschideri lexico-mitice

În cartea sa intitulată *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, la care am mai făcut trimiteri, Ries, vorbind despre Mircea Eliade, reține că „mitul, ca istorie a originilor, are o funcție de instaurare, deoarece stabilește o relație între timpul actual și timpul primordial și arată cum anume comportamentul actual trebuie să reactualizeze evenimentul primordial”[1]. Și s-ar mai putea adăuga încă un lucru esențial și anume acela că ritualul care consacră mitul are un model divin, un arhetip.

Miturile au lăsat să se creadă și în existența unui strămoș comun al limbilor: sanscrita, greaca, gotica și celtica, după cum opina într-un discurs ținut la Societatea Asiatică a Bengalului, în 1789, William Jones (1746–1794), unul dintre întemeietorii filologiei comparate și ai lingvisticii indo-europene. Însă odată cu faimoasa teză a lui Gorres privitoare la migrația miturilor, la 1810, prin *Istoria mitologică a lumii asiatice*, s-a lăsat loc suficient să se admită și că există un fond de etimoni și de radicali identici în diferite limbi unde semnifică lucruri relativ asemănătoare, așa cum am ilustrat și noi ceva mai sus în legătură cu teza sincretismului a lui Wald.

Pe de altă parte, Saussure admite că, „chiar înainte de Pictet, Adalbert Kuhn și alții folosiseră lingvistica pentru a reinstitui mitologia și religia indo-europenilor”[2], ceea ce sublinia posibilitatea de reconstituire a unei lumi pornind de la materialul lingvistic care ne-a ajuns de la aceasta.

De asemenea, a fost ușor de înțeles că ar fi o greșeală să se creadă că absența unui cuvânt dintr-o limbă ar conduce

---

[1] Ries, J.: *op. cit.*, pg. 66.
[2] Saussure, F. de: *op. cit.*, pg. 228.

în mod direct la judecata că acea civilizație nu cunoştea lucrul desemnat de acel cuvânt.

Totodată, parafrazându-l pe Saussure, se admite că limba unui popor, în modelul ei sistemic, reflectă caracterul psihologic al acelui popor. Ideea aceasta nu a putut fi infirmată nici de modelul atomist al lumilor concentrice şi nici de mitologiile centrate pe teomahie.

Un caz aparte de reprezentare, *Cabala*, sau misticismul ebraic cu caracter nomic, este altceva decât o mitologie în sine. Mesia va fi cel ce va releva în mod definitiv tainele *Cabalei*, iar diferența dintre limbi va dispărea la sfârşitul timpurilor, când toate limbile existente vor fi reabsorbite de limba sacră, susține Umberto Eco, după modelul *kalasamharei* indiene (planul spiritual) sau după acelaşi mod vedic de structurare a timpului (marea roată pornită de Shiva) în eoni, numărul acestora fiind de 72 până la sfârşitul unei ere (care nu corespunde cu vârsta unei lumi).

Cabala, o mistică în vogă până spre finalul Evului Mediu, prin extatica promovată (vezi, de pildă, plânsul ca tehnică mistică sau vizualizarea de culori în rugăciunea cabalistică), afirma o teurgie a captării după modelul celor zece etape ale ascensiunii cereşti a lui Şekina.

În timp, încercările asupra acestor texte de până la Abraham Abulafia (autorul primei sinteze a lor) au fost fie incomplete, fie tendențioase, ultima cercetare remarcabilă fiind cea a lui Moshe Idel, despre care am mai amintit.

Nu au lipsit acuzațiile dure dintre exegeții cabalişti. De pildă, Messer Leon îi acuză pe cabaliştii dinaintea sa, dar şi pe cei contemporani, că au făcut din Dumnezeu o realitate corporală, schimbare şi pluralitate. Nu au lipsit apropierile dintre preceptele cabalistice şi gândirea platonică. O altă interpretare, de data aceasta în spiritul filosofiei idea-

liste germane a *Cabalei*, venea chiar din partea lui Abraham Abulafia, el aplicând categorii cabalistice în interpretarea Bibliei.

Înțeleasă, fără controverse, ca învățătură orală, *Cabala* cuprinde un volum uriaş de texte care nu au fost încă nici azi încredințate tiparului şi se constituie într-o gnoză şi nu într-o perspectivă experimentală realistă.

Cabala este tot atâta doctrină teosofică pe cât este şi teurgie.Textele cabalistice, în virtutea principiului reunirii celor două jumătăți ale întregului spiritual, consideră că *om*, în valoarea lui ontologică, se prezintă prin D şi M, dar când acesta, ca jumătate, se uneşte cu Dumnezeu, care este Alfa, unirea conduce la ADaM. Tot aşa se reprezintă noțiunea de om ca fiind compusă din două jumătăți: *yod*, care înseamnă zece, ceea ce în grafie cabalistică se scrie YWD, literele Y şi D sunt fiecare câte zece. De asemenea, în gândirea cabalistică trebuie să se integreze cele zece Sefirot, corespunzătoare tot atâtor elemente: înțelepciune, înțelegere, rațiune, forță, mustrare, putere, dreptate, judecată, dragoste şi îndurare, legate de decada Toiagului lui Moise şi, respectiv, cele Zece Porunci. Ele trebuie să se integreze în obârşia lor, conform tetragramei EhaD.

Fără legătură cu simbolismul cabalistic al unor litere sau cuvinte, printre care şi cel de om, Thomas de Aquino îl defineşte pe acesta dintr-o altă perspectivă, în raport cu cel de umanitate, care semnifică esența omului, „dar în chipuri diferite, căci numele de om semnifică esența ca întreg (...), de aceea numele *om* este predicat cu indivizii. Însuşi numele umanitate semnifică esența ca parte, fiindcă aparține omului în măsura în care este om şi în măsura în care face abstracție de orice desemnare."[1]

---

[1] Aquino, Thomas de: *Despre fiind şi esență*, pg. 57.

După cum am văzut, cele două perspective evocate mai sus asupra omului şi a umanității, respectiv cea cabalistică şi cea filosofică, ar putea fi completate în permanență, deşi pe această temă niciodată bibliografia nu ar putea fi epuizată.

Datinile şi credințele diferitelor popoare nu au putut ocoli reprezentările cosmogonice, nu au putut să nu solicite răspunsuri la marile probleme ontice, argumente plauzibile fiind în lexicul acestora, unde unele cuvinte continuă să aibă sensuri ştiute doar de cei inițiați. De pildă, în limba maori, în tanganeză şi mangarevană, Marcel Mauss[1] găseşte termenul *tonga*, cu care defineşte proprietatea în sine, dar şi ceea ce te poate face bogat, puternic şi influent, însă mai poate însemna şi tot ceea ce poate fi schimbat în compensație cu obiecte. *Tonga*, deci, în semantica sa nu este destul de consistent.

Obiceiurile despre dar, regulile nescrise privitoare la acesta alcătuiesc o etică construită pe cutume care consfințesc o normă tonga (*taonga*) asimilată simultan unei forțe capabile să distrugă în cazul în care se încalcă obligația de a te conforma regulilor, după primirea unui dar, pe care aceasta o presupune. Eventualul refuz de a înapoia darul, conform spiritului regulilor, ar fi atras după sine forța distructivă *tonga*. În acelaşi areal, *hau* desemnează spiritul nesfârşit al lucrurilor, iar în particular pe acela al pădurilor sau al vântului.

Nu este exclus ca în contextul migrărilor încrucişate acesta să fie, poate, etimonul a ceea ce avem în română *hău* cu sensul de prăpastie, abis. La fel am putea să credem şi despre rădăcina *tika*, cu sensul de nedrept, posibilă în cuvântul ticălos sau ticăloşie.

[1] Mauss, Marcel: *Eseu despre dar*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pg. 58.

La granița dinspre sincretism a lexicului unor triburi se pot întâlni situații de polisemie, ca în limba română (ex.: cuvântul mare funcționează atât ca substantiv, dar şi ca adjectiv; nouă poate fi, după context, adjectiv, pronume, dar şi numeral).

Melanezienii din Noua Guinee, ca şi o parte din papuaşii aflați sub dominația lor, au o monedă proprie numită *tau-tau*, care înseamnă totodată şi „împrumutul porcilor", spune Mauss, însă mai înseamnă şi totalitatea giuvaerurilor şi proprietățile aparținătoare familiei, polisemie cu apropieri ciudate pentru noi, nu însă şi pentru băştinaşi.

Sumerienii, după Ries, prin termenul *me* reflectau ordinea lumii, prescripții sacre, norme ce garantează bunul mers al lumii. *Me* este şi atributul cu care operează An şi Enlil, cei ce hotărăsc destinele oamenilor. *Amuru* este numele dat de mesopotamieni teritoriilor din vest, ceea ce poate facilita o posibilă legătură cu un etimon străvechi al cuvântului amurg, cu toate că filiera latină a acestuia este neîndoielnică, or noi discutăm de posibilități mult mai vechi decât limba latină. *Ana*, femininul propriu de la noi, ar putea fi şi el pus în legătură cu sumerianul *Anu*, cu care se desemna transcendentul.

Hrm este o rădăcină semitică regăsită şi în islamicul *harem*, expresie ambiguă a sacrului, probabil şi la originea bisericescului *hram*, dar şi a elementului sintagmatic *haram* (s-a ales haramul de ea), spre deosebire de *halal*, care vrea să însemne fericit în păcat, spus cu sens peiorativ: Halal de tine, păcătosule!

Şi tot în spațiul spiritual islamic, *Jinn*(ii) sunt ființe invizibile, misterioase, care locuiesc în pustietăți, în mine părăsite, în cimitire şi în locuri murdare. Ziua se ascund şi nu se arată decât noaptea, asemena blajinilor din credințele

noastre (despre care se spune că vin după Paşti să se hrănească cu resturi de la masa pascală a creştinilor ortodocşi).

Kaaba este numit locul din preajma sanctuarelor. De acolo, dacă s-ar fi luat pământ pentru a fi dus în altă parte, ar fi fost un act de profanare a zeului căruia îi era închinat lăcaşul. Contrar însă, în tradiția noastră, a lua pământ de la un mormânt al cuiva spre a-l duce cu valoare de simbol într-un alt loc, mai aproape de rudele care-i fac rânduielile, este deja o practică acceptată de biserică pe temeiul considerentului că spiritul defunctului, integrat gliei, poate fi transferat fără deshumare într-un mormânt simbolic.

Mana, cuvântul prin care se desemnează la irochezi, şi nu numai, puterea zeului sau a şamanului, se găseşte la mai multe popoare cu sensul de prolificitate, belşug, generozitate cerească. Tot la irochezi, a funcționat pentru aproximativ acelaşi sens sinonimul *orenda*, care printr-o extindere de sens ar fi putut însemna şi rigoare rituală, aşa cum avem în tradiția noastră rânduiala (orânduiala).

Şi tot din bogăția de informații furnizate de Julien Ries am reținut încă ceva: „Utilizarea magică a sângelui, incestul sau asasinatul, mai ales uciderea celor de acelaşi sânge, sunt cele trei mijloace principale de violare a tabuurilor“[1].

Şi nu întâmplător l-am citat pe Ries, pentru că în dreptul cutumiar s-au semnalat şi la noi cazuri în care asasinul, în virtutea acestui fapt, a fost obligat să bea sânge din victimă (în unele medii a fost folosită expresia feroce „beau sânge din tine!“, ca amenințare serioasă).

Greu de precizat dacă era vorba despre o consanguinitate ulterioară, despre o împăcare cu victima întru iertarea

---

[1] Ries, J.: *op. cit*., pg. 18.

păcatului, act clement pentru asasin, sau dacă nu era vorba despre obligarea vinovatului de omucidere de a se face impur pentru tot restul vieții prin ingurgitarea sângelui, aidoma animalelor de pradă (spurcate), ținând seama că a ucide este unul din păcatele creştine strigătoare la cer. Într-o atare situație, pedeapsa legii (dacă funcționa) ar fi fost una suplimentară.

Aşadar, limbajul şi mitul sunt fațete ale semnificării puternic îngemănate cel puțin pe o anumită etapă a civilizației. Pe treptele timpurii ale culturii umane, spunea Cassirer, legătura acestora „este atât de strânsă şi cooperarea atât de evidentă încât separarea lor este aproape imposibilă“[1].

Limba populară, credințele, tradițiile continuă să păstreze date esențiale ale semiozei şi mijloace deictice complexe în contextul celor trei funcții fundamentale ale limbajului: funcția mitologică, metafizică şi funcția pragmatică în conexiunile lor.

[1] Cassirer, Ernst: *op. cit.*, pg. 154.

Cap. IV
Niveluri mitice de semnificare

Povestiri despre originea lumii şi a fenomenelor naturii, născute la incidenţa dintre planul cosmic şi cel uman, transmise din generaţie în generaţie, miturile, corespunzătoare unui mod de gândire incipient, se deosebesc de pildă de incantaţiile şamanice sau ritualurile recitative prin perspectiva temporală, mai ales că mitul trebuie să intre într-un acord de compatibilitate formală şi semantică cu sistemul de reprezentări al tribului şi totodată el trebuie să-şi piardă amprenta originii individuale prin asumare.

Mitul se adaptează cu destulă reticenţă la mutaţiile sociale, însă cel mai uşor se adaptează condiţiilor geografice din nevoia de a-şi păstra o legătură cu spaţiul în care se desfăşoară. Timpul este o legitimitate interioară a mitului, ca discurs şi ca dimensiune a confirmării şi reiterării sale ciclice, dar şi ca obiect al său, din moment ce el este referenţial fie şi ca vaguitate: „la început", „în vremuri de demult" etc.

Potrivit „Dicţionarului de etnologie şi antropologie" al lui Pierre Bonte şi Michel Izard[1], mitologia pune în evi-

[1] Bonte, Pierre; Izard, Michel: *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, pg. 439.

dență două direcții ale demersurilor sale: prima pornește de la formele incipiente de viață, cu reprezentări fragmentare și confuze ale evenimentelor obiective. Cea de-a doua direcție recunoaște coabitarea în mit a mai multor discursuri bine îmbinate din dorința de a da dimensiune complexă vieții.

Pe aceste două direcții se înscriu toate interpretările privitoare la mit încă de la primele observații care ni s-au păstrat, primele fiind probabil cele ce-i aparțin lui Xenophanes din Kolophon (sec.al VI-lea î.Hr.), urmate peste un secol de cele ale lui Prodikos din Keos și de cele ale lui Aristotel (sec. al IV-lea î.Hr.). Informații descriptive deosebit de utile au furnizat Herodot, Strabon și Diodor din Sicilia, fără a nesocoti contribuția lui Homer și pe cea a lui Hesiod, primele descrieri etnografice exhaustive pe care le avem și care au servit ca eșantion lipsit de suspiciuni pentru cei mai mulți istorici ai genului.

Prima mare exegeză asupra mitului a fost întreprinsă abia de Giambattista Vico (1668–1744). El identifica în evoluția mitului patru mari etape, prima fiind cea de umanizare și divinizare a naturii, a doua era cea de simbolizare a triumfului asupra naturii, a treia realiza o socializare a zeului, ca în cea de-a patra etapă acesta să fie umanizat până la degradarea și scoaterea lui din statut. Contribuții de seamă în teoriile asupra mitului a mai adus David Hume (1757), mai ales în domeniul politeismului. Lui i-au urmat reprezentanții romantismului german (Schlegel, Brentano, Schelling ș.a.), apoi Tylor (teoretician al animismului și al minimumului de religie), Lang (cunoscut prin monoteismul său originar), Spencer (animismul, critica cultului strămoșilor), Leo Frobenius, cu o carte celebră despre cultura Africii (1933), tradusă și la noi în două volume de Editura Meridiane în 1982, celebrul sociolog Emile

Durkheim, sir James George Frazer cu celebra lui *Creangă de aur*, Freud, Jung, Malinovski, Claude Lévi-Strauss, V.I. Propp etc.

4.1. Mitul ca premisă

Sigur este că mitul s-a născut în căutarea adevărului, prin intersectarea planului cosmic cu cel uman, şi din nevoia omului liber de a-l controla. „Nu poate exista cunoaştere decât în măsura în care există libertate", spune Jean-Paul Sartre[1]. Şi, până la confirmarea erorii, mitul a reuşit împăcarea tuturor antinomiilor contra oricăror insuficiențe apodictice. Or, opțiunea mitică exclude posibilitatea erorii pentru că convingerea rituală era o condiţie a perpetuării mitului, iar adevărul nu este nici măcar o potențialitate, ca să-l parafrazăm pe Sartre, în a cărui opinie „condiția pentru ca adevărul să existe este permanenta posibilitate de a-l refuza"[2].

Se poate spune deci că, în condițiile semnificării mitice, libertatea omului este limitată de rigoarea rituală şi posibilitatea de a refuza adevărul (cu argumente în planul revelației) nu funcționează. Astfel, se pune în chip firesc o întrebare: este mitul conştient de neadevărul lui? Sigur nu, pentru că el nu este căutare, ci exclusivă interpretare şi conformare.

Idealul Adevărului este, în interpretarea lui Sartre, doar ca toată Ființa să fie luminată şi să rămână astfel. În virtutea acestei exigențe a Adevărului, „istoria trebuie să aibă

---

[1] Sartre, Jean-Paul: *Existență şi adevăr*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg.51
[2] Idem, pg. 76.

un sfârşit simfonic”[1], ceea ce ar face ca ea să nu aibă sens ca istorie decât cu un sfârşit catastrofic.

Şi dacă din întâmplare omul ar fi apucat de la început să evite iraționalul, nu ar fi reuşit decât să-şi apropie sfârşitul simfonic, ceea ce nu l-ar fi făcut mai fericit, dacă ducem ceva mai departe ceea ce spunea Sartre. Însă dezvăluirea a ceea ce este învăluit se face în baza unor referințe care şi ele înseamnă dezvăluirea unor învăluiri, or condiția inițială a omului a demonstrat, în chip logic, inocența tulburată de curiozități incoerente, ceea ce este în definitiv copilăria umanității, inocența vârstei mitice a interpretării contemplative.

Unica condiție a Adevărului fiind deci Libertatea, de la început ea a însemnat detaşare de frică şi de Necunoscut. Omul primitiv, evaluat acum, nu era cu adevărat liber! Primul mare pas se făcea o dată cu limbajul, esența semnului, Ființa împrumutându-se cu generozitate proiectului[2]. Or, toate acestea țin de statutul conştientului, în timp ce vârsta mitică a umanității se situează într-un transcendent descendent.

„Transconştientul, ca sediu al sacrului, este propus de Mircea Eliade nu numai în opoziție netă cu conştiința socială şi cu inconştientul psihanalitic, pentru a salva antinomia religiosului şi a-i da o bază antropologică, ci şi pentru a sublinia specificitatea experienței religioase“, notează Aurel Codoban[3]. Această contradicție netă față de conştiința socială este una genuină, dar nu una de exclusivitate.

Sacrul, ca valoare, s-a manifestat în primul rând prin orientarea reflexiei omeneşti spre latura Ființei pentru care

---

[1] Sartre, Jean-Paul: *op. cit.*, pg. 31.
[2] Idem, pg. 46.
[3] Codoban, Aurel: *Sacru şi ontofanie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pg. 62.

el reprezintă conceptul fundamental în virtutea căruia conştiinţa omului religios a descoperit funcţia limbajului şi i-a pregătit normele sistemice ale limbii.

Sacrul nu a fost creat, ci numai descoperit, susţine Julien Ries[1]. Pentru el sacrul este bipolar: sfinţeniei i se opune prihana, aceasta din urmă fiind o categorie malefică a sacralităţii. Probabil că Ries a avut în vedere armonia şi coeziunea când se referea la sfinţenie şi ideea de disoluţie când se referea la malefic. Sfinţenia ar urma să ferească societatea şi natura de disoluţie, nu numai să le avertizeze, iar ele trebuie să fie recreate ciclic prin rituri de transgresiune. Pentru acestea se poate sesiza rezervarea unui timp profan şi a unuia ritual (însoţit de practici întemeiate pe credinţe) pentru care s-a instituit sărbătoarea, ca moment privilegiat pentru iniţiere sau reiterare. Pe măsură ce s-a avansat în forme ale construcţiei sociale, o dată cu consolidarea cetăţii şi mai apoi a statului se remarcă un proces de glisare a sacrului, iar religia nu va mai depinde de colectivitate, ci doar de individ.

Observaţiile unuia dintre cei mai redutabili etnologi, Arnold Van Gennep[2], reţin de la Wundt o periodizare a istoriei civilizaţiilor pe care o vor diversifica ulterior şi o vor aprofunda.

Wundt identifica, în acest sens, patru perioade mari în evoluţia civilizaţiei:

1. Epoca Primitivă, în care omul se dezvoltă prin contacte directe cu natura,

---

[1] Ries, Julien: *op. cit.*, pg. 143.

[2] Van Gennep, Arnold: *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg. 119.

2. Epoca Totemismului, în care omul se află sub influența animalului,

3. Epoca Eroilor şi a Zeilor, care derivă din cea a Totemismului,

4. Epoca Omenirii, cea în care ne aflăm.

Arnold Van Gennep exclude ideea unui totemism european, afirmat de alții, dar îl admite la egipteni, la berberi. El previne asupra riscului de a confunda totemismul cu bestialitatea rituală, cu dansurile animale, cu ofrandele, cu jertfele de stimulare, de răscumpărare sau apotropaice.

Genep apreciază că legendele cu animale „sunt cele mai primitive dintre toate pentru simplul motiv că de bunăvoința animalelor, de subordonarea lor pe cale magică şi de domesticirea lor depinde hrana oamenilor în stadiile de început ale civilizației”[1].

La majoritatea popoarelor, şamanul mai întâi, sacerdotul şi împăratul mai apoi se identifică a fi personajele cu un statut privilegiat în raporturile cu zeitățile. Şamanul şi sacerdotul erau mijlocitorii consacrați ai acestor raporturi la care, fără a se sustrage, împăratul lua parte după reguli speciale în raport de egalitate cu şamanul.

Romanii aveau 15 *flamines* (din care trei sunt *majores*), cu un statut de funcționari publici, oficianți ai cultului. Aceştia, pentru a fi permanent în contact fizic cu pământul, aveau picioarele patului înfipte în pământ sau acoperite cu pământ, practică cunoscută şi în tradiția românească legată de naştere sau de înmormântare. Gravida, pentru a-i fi mai uşoare durerile, sau muribundul, pentru a-şi da duhul mai uşor, erau aşezați pe pământ, considerându-se că contactul direct cu glia (*Gheea*)- mumă aduce o astfel de alinare.

---

[1] Van Gennep, Arn: *Formarea legendelor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pg.81.

Se poate observa deci că mitul concepe mundanul în coexistență cu sacrul, în timp ce teosofia, inclusiv cea cabalistică, lasă loc interpretării emanatiste, potrivit căreia lumea materială este înțeleasă ca o extensie inferioară a supramundanului. Observația se relevă pentru nivelul mitic de reprezentare prin totem şi funcțiile acestuia.

Totemul nu a apărut pe terenul nefavorabil al hoardei primitive, după observațiile lui Darwin şi Atkinson. Freud însă consideră că primitivii găseau o identitate evidentă şi completă între ei înşişi şi animale, dar nu cu animalul izolat, ci cu întreaga specie. Discriminările de grad şi rang au apărut mult mai târziu, ca rezultat al reflecției sugerate de excepții,eşecuri rituale sau de respingerea conformării.

În evoluția lor spre totemul colectiv, lucrurile au rămas discutabile cu toată contribuția unui W.H.R. Rivers (*The History of Melanesian Society*, 1914) şi a altora care nu au reuşit decât să trimită la situația trecutului preistoric ce nu evidențiază convingător apariția totemismului colectiv şi nici nu anticipează evoluția spre starea actuală a totemismului, critică formulată ulterior de Gennep în lucrarea sa despre totemism. Critica lui se întemeiază inclusiv pe faptul că „o adevărată armată de etnografi şi de folclorişti a demonstrat că, la majoritatea popoarelor, se găsesc rituri identice, cu scop identic şi încă în toate ceremoniile“[1], ceea ce depăşea semnificarea convențională, specifică unui trib şi trimitea spre reguli generale de reprezentare specific umane. Gennep crede într-o interpretare mitică prin care evoluțiile vieții sunt puse succesiv în relație începând cu modelul vegetal, apoi cu cel animal şi în cele din urmă cu

---

[1] Van Gennep, Arnold: *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pg.168.

modelul planetar, ceea ce este în definitiv o idee grandioasă.

4.2. Totemismul, deschidere ontică

Lucrarea lui Gennep consacrată totemismului (*L'état actuel du problème totémique*, 1920), tradusă şi în limba română de Editura Polirom în anul 2000, este şi rămâne încă mult timp de referință în domeniu prin exhaustivitatea abordării, complexitatea informației şi mai ales prin criticile argumentate aduse orientărilor anterioare în teoria totemică, tributare unor vulnerabilități trenante.

Autorul, cu o informație bogată, preluată în bună parte de la predecesorii săi în chip critic, are toate datele să înțeleagă prin totemism deja „o formă de organizare socială care reprezintă trei caracteristici principale"[1], respectiv o legătură, o înrudire şi respectul grupului social față de animal, plantă sau obiectele ce nu pot fi mâncate, caracteristici constituite în criterii tabuizante. Reținem câteva aspecte în legătură cu totemul, numai cât să punctăm un alt nivel de semnificare identificabil în credințele popoarelor.

4.2.1. *Teoria individualistă.* După teoria lui Lang, totemismul de grup a provenit în chip firesc din cel individual, idee acceptată de fapt şi de Spencer, dar şi de Frazer, acesta din urmă identificând trei tipuri de totem (totemul de grup, dar şi de clan; totemul individual; totemul sexual, care a motivat exogamia). Lang, asemenea lui Schmidt, lui Wundt şi lui Gennep, admite ideea protectorului unic al

---

[1] Van Gennep, Arnold: *Totemismul...*, pg. 31.

grupului totemic cu justificarea descendenței comune masculine şi feminine. Durkheim face abstracție de aceste aspecte, dar adaugă un lucru nou, originea comună (individuală sau colectivă) a religiei centrate pe ideea de sacralitate.

Contradicția care a dus la mai multe puncte de vedere a fost aceea dintre percepția religiei ca act individual, iar a totemului ca strămoş comun. Teoria lui Emile Durkheim, îmbrățişată ulterior şi de Swanton, ajunge să refuze ideea originii unice a totemismului în sine, spre surprinderea lui Gennep. El, cu toate că admite observațiile lui Durkheim, nu pune lucrurile cap la cap aşa încât demonstrația să aibă naturalețe, ci insistă asupra argumentelor etnografice (centrul totemic, vecinătatea totemului cu locul de adunare a grupului şi diferențierea totemului de la un grup la altul, aşa încât să se evite eventualele identități capabile să ducă la absorbții).

René Dussaud vine, la rândul lui, cu o teorie neovitalistă, prin care intenționa să dea un răspuns unificator, dar care se va dovedi incapabil să cuprindă toate aspectele în controversă, ci mai degrabă era o adaptare a teoriilor lui Frazer la noile situații. Problema de ce clanul continua să se vadă în chip apodictic legat cu totemul nu fusese rezolvată.

4.2.2. *Teoria dinamistă* se va remarca după intervenția lui Saintyves pe fondul problemei care căuta o explicație între totemismul teritorial şi dinamismul magico-religios. El este incontestabil pe aspectul manei ca efect intrinsec al totemismului colectiv (considerat rezervor de *mana*), idee atinsă în treacăt şi de Lang.

De ce sălbaticul prefera acest „rezervor de mana“ altor forme sau fenomene capabile să o garanteze poate în egală măsură rămâne o problemă la care Saintyves răspunde cu teoria sa localistă, conform căreia planta sau animalul totem se găsesc din abundență pe teritoriul clanului, ceea ce alimenta doar o analogie legată de prolificitate, însă nu era şi garanția unei capacități de a asigura mana.

Spiritul teoriei dinamiste şi teritoriale a lui Saintyves se continuă în cel al teoriei complexe a lui Reutterskiold, în teoriile eclectice ale lui Torres şi Thurnwald şi se închide în teoria pictografică a lui Piker. Edgar Reuterskiold, din Uppsala, se remarcă cu observațiile asupra meselor sacramentale totemice, în legătură cu care preia opinii legate de interpretarea psihologică, idei împărtăşite de teoria dinamistă, de cea utilitară, dar şi de cea localistă. El crede că în stadiile incipiente ale omenirii individul nu are nici un rol, iar asocierea cu animalul se face numai prin intermediul grupului sau al clanului şi nu cu un animal singur, ci cu întreaga specie. Cercetătorul suedez subliniază dependența omului de animal, iar această legătură prin intermediul clanului duce la punerea totemului într-un statut nou, acela de aducător de civilizație (*kulturbringer*).

Richard Thurnwald combină şi el alte două teorii pe temeiul unor observații detaliate asupra unor triburi de indieni din insula Bougainville (arhipelagul Solomon), şi anume teoria concepțională a lui Frazer cu cea legată de hoarda primitivă exprimată de Atkinson şi Lang. Această combinare se va arăta atractivă şi pentru Durkheim.

El preia nominalismul lui Lang şi concepționalismul lui Frazer, dar va avea în vedere şi teoria pictografică, pe temeiul cărora îşi va fundamenta emblematismul său ca teorie originală.

Un punct de vedere remarcabil exprimă ungurii F. Somlo şi M.M. Pikler, interesaţi de împrumutarea numelui de la totem, de motivele pentru care clanul nu ucide şi nu mănâncă totemul şi de temeiul credinţei că omul descinde din totem. Răspunsurile către care se îndreaptă cercetătorii unguri merg în general pe linia formulată de Max Muller (totemul marcă, nume şi obiect venerat), iar Wilhelm Wundt leagă totemismul, asemenea lui Spencer şi Tylor, de cultul strămoşilor.

Prin G.A. Wilken se alunecă spre zoolatrie şi spre metempsihoza pe care o atrage animismul, dar metempsihoza nu poate fi în legătură indisolubilă cu totemismul.

Aşa se explică compromisul la care invită Wundt când preia ideile zoolatriei spenceriene, deşi adaugă un element novator, cel utilitar. Ceea ce reuşesc totuşi reprezentanţii acestui curent este că stabilesc în consens că există un totemism animal şi unul vegetal, dar şi unul fetişist. Schimbând însă unghiul de vedere, plasându-se-n plan social, rezultă un totemism de clan, unul individual, unul sexual, dar şi unul concepţional (prin totemul neînsufleţit, spre fetişism).

Uzura sistemului totemic a atras instituirea interdicţiei de tip tabu, ceea ce, potrivit lui Gennep, înseamnă partea negativă a cultului, rit negativ ce se completează prin intermediul cultului cu ritul pozitiv, chestiuni pe care le vom readuce în discuţie sub aspectul lor practic când vom trata credinţele româneşti.

Un lucru trebuie avut totuşi în vedere: dinamica în hieratică se semnalează din sensul percepţiei divinităţii, al puterii magico-religioase, al sfinţeniei, împreună dând cultului o amprentă particulară.

Aceste elemente ale dinamicii cultului stau la temelia rezistentă a credințelor cu toată tenta lor gnomic-persuasivă şi cu mijloacele deictice aferente.

4.2.3. *Reîncarnare şi consubstanțialitate*

Rivers observă că populația kava din Melanezia, care a adus cu sine totemul, se va fi aflat într-o situație specială prin aceea că, după migrare, kava se va fi găsit în dificultate totemică. Locurile unde au migrat nu le-au mai putut oferi totemul din ținuturile de origine. Soluția nu a fost nici înlocuirea şi nici suprimarea, ci trecerea la pluralismul totemic.

Rivers observa la triburile din insulele Shortland că resturile totemice sunt aruncate în apă, fiindcă de acolo era şi animalul totem. Explicația care a urmat a fost că trebuie admisă ideea reîncarnării. Speculațiile care au venit pe această linie au dus la ideea reîncarnării totemului ca om în timpul concepției, dar şi la aceea a reîncarnării omului după moarte în animalul totem. Era de fapt tema deschisă de James George Frazer, al cărui concepționism îşi găseşte argumentele tocmai în Melanezia.

Populația warramunga de aici practica interdicția de a se consuma totemul, periodic practica rituri de stimulare a înmulțirii speciei totem şi determina alte grupuri totemice să treacă la acelaşi totem. Or, lucrurile acestea au schimbat mult interpretarea totemului, aducând în discuție inclusiv consubstanțialitatea ca prilej de înfrățire totemică.

Observațiile se vor confirma şi în mecanismul schimburilor alimentare practicate în Australia: confreria prin produsele de manufactură, generozitatea reciprocă a membrilor clanului, schimbul ceremonial de alimente etc.

Nu lipsite de interes se arată a fi concluziile lui Alfred Loisy (*La cosmogonie des Arunta*), care analizează magia alimentară şi interdicţia totemică, aceasta frizând paricidul sau fratricidul (prilej de transfer al caracterului sacru moştenit de la strămoşii mitici), dar clanul şi totemul nu au un strămoş unic. După Loisy, strămoşii cei mai apropiaţi ar fi naturi hibride, figuri hidoase, între animal şi om (vezi monştrii din basmele popoarelor), care numai sub o influenţă externă au evoluat în chip humanoid, de unde şi o categorie specială de legende, fundamental diferite de cele europene, apreciate ca a fi pozitiviste.

4.2.4. *De la biologic spre psihanalitic*

Sigmund Freud lansa la Paris, în 1915, cunoscutul volum intitulat *La Psychoanalyse des nevroses et des psychoses*, ceea ce avea să fie temelia unui curent puternic implicat şi în etnologie, dar şi în dezbaterile mitologice unde direcţiona interpretările inclusiv în ce priveşte totemul.

Freud stabileşte, potrivit concepţiei psihanaliste, că infantilismul primitiv a creat totemismul, motiv pentru care se arată surprins de ce cercetătorii acestuia de până atunci nu trataseră cu mai multă seriozitate şi în profunzime faptele etnografice respective.

De pe această poziţie, Freud apreciază că teoriile predecesorilor săi în aria totemismului ar putea fi încadrate doar în trei curente esenţiale: cel nominalist, cel psihologizant şi cel sociologic. Freud vede o asociere posibilă a ideilor sale cu cele ale lui Robertson Smith din domeniul faptelor neuropatologice, de zoofobie şi bestialism psihic. În temeiul acestor asocieri de idei, Freud aprofundează problematica hoardei primitive şi masa de comuniune ceremonială în contextul primului patricid cu întregul său halou de re-

muşcări naturale, cu instituirea ulterioară a legăturii de sânge pe care s-a întemeiat clanul de frați patricizi.

Freud nu avea cum să cunoască teoriile suedezului Reutterskiold, însă cunoscuse teoria diluviană a lui Boulanger atunci când susținea că religiile primitive se întemeiau pe un sentiment colectiv. Şi ar mai fi de reținut ideea lui Thurnwald, cu înrâuriri subtile în teoriile lui Frazer, potrivit căreia animalul se remarcă în orizontul spiritual al primitivului înaintea altor lucruri, motiv pentru care domină ca totem.

Dar teoria lui Thurnwald se caracterizează prin eclectism, după aprecierea lui Gennep, pentru că „nu este altceva decât un amalgam neinspirat între teoria economică alimentară şi teoria concepțională"[1]. Pentru problema sexuală, Thurnwald făcea trimitere la ştiințele conexe, după ce remarcase la primitivi depăşirea apetitului sexual endogamic şi trecerea la exogamie, problemă preluată de W. Heape şi îndreptată mai apoi împotriva teoriilor concepționiste ale lui Frazer.

Freud punea această problemă pe seama temerilor obsesive de incest în clanurile de primitivi. De aici nu numai interdicțiile alimentare, ci şi cele sexuale despre care vorbeşte Heape.

O altă interpretare care trebuie reținută este cea a lui Herbert Risley (*The People of India*, 1915). El se întreba în legătură cu triburile mici din Australia, a căror populație era pe cale de dispariție, cărui fapt îşi datorează prăbuşirea demografică, fiindcă altfel conservatorismul totemic ar fi dus la menținerea lumii în stare de permanent primitivism.

---

[1] Van Gennep, Arnold: *Totemismul*..., pg. 106

Ideea modelelor adusă de germanul Goldenweiser se arată a fi şi ea criticabilă, după Gennep, pentru că doctrina convergenței vehiculată în Germania, înainte de toate, nu se arată a fi tocmai nouă. De o jumătate de veac se tot practica transpunerea ideilor religioase pe criteriile ştiințelor naturale, ceea ce, evident, nu ducea la o justă analiză a fenomenelor spirituale, altfel ordonate decât cele biologice, de pildă.

De aici şi practica şcolii sociologice de a împrumuta termeni din ştiințele naturale. Este cazul lui Fr. Boas (*The Origin of Totemism*, 1816), când a definit ce înțelege el prin convergență transferând termeni din ştiințele exacte în analiza totemică.

Goldenwaiser cita trei factori determinanți ai conexiunii: factorul morfologic, factorul anatomic şi factorul de mediu, deşi primii doi sunt strict legați unul de celălalt, morfologia fiind suport al dezvoltării, iar anatomicul se arată invariabil, motiv pentru care de fapt Gennep nici nu-i consideră factori.

4.2.5. *Radcliffe-Brown şi emblematismul durkheimian*

Ridicarea interpretărilor totemice la nivelul unei teorii sociologice i se pare lui A.R. Radcliffe-Brown mai mult decât materialul etnografic de referință o merită.

„O teorie sociologică a totemismului trebuie să fie capabilă să arate că totemismul este pur şi simplu o formă specială luată în anumite condiții de un element sau proces de cultură care este universal şi necesar", consideră celebrul profesor englez de antropologie[1].

---

[1] Radcliffe-Brown. R.: *Structură şi funcție în societatea primitivă*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pg. 124.

Din acest punct de vedere el crede că încercarea lui Durkheim de a lansa o astfel de teorie în problema totemică este eronată în aspectele ei esențiale.Totuşi, Brown reține contribuția durkheimiană în contextul funcției rituale a totemului.

Critica lui Radcliffe-Brown are în vedere întrunirea simultană a două criterii:

1) clanul trebuie să depindă esențial de produsele pentru subzistență,

2) o organizare segmentară sau în alte unități sociale similare a clanului.

El argumentează cu triburile de andamanezi şi de eschimoşi care întrunesc doar una din cele două condiții: prima. Şi continuă cu statutul speciilor personificate în mitologie, altul decât cel al strămoşilor sau eroilor culturali.

Ceea ce reține însă Radcliffe-Brown ca observație valoroasă la Durkheim este recunoaşterea că o funcție esențială în relația rituală a clanului (a grupului) în raport cu totemul este tocmai consolidarea şi menținerea solidarității prin acesta. Şi, în căutare evidentă de argumente plauzibile, Brown face o inspirată trimitere la situația sfinților din Biserica Romană: aceştia sunt sacri pentru toți credincioşii, însă Biserica are congregații locale care adoptă câte un sfânt protector (sfântul de hram, din Biserica Ortodoxă), căruia i se închină lăcaşul de cult. Comparația cu situația totemului este convingătoare.

În opinia lui Brown, Emile Durkheim a greşit considerând că totemul îşi datorează sacralitatea şi ritualismul doar poziției sale emblematice pentru grupul care îl consacră. Or, între totemul de această sorginte şi situația animalelor sălbatice sau a plantelor care ocupă un loc important pentru grup din punct de vedere economic trebuie reținut

că, şi acolo unde totemul nu este cunoscut, acestea devin obiecte de atitudine rituală (la români, de pildă în judeţul Bistriţa-Năsăud, la Tăure, se practică un ritual al fertilităţii, cunoscut sub numele de „Boul înstruţat", fără a avea argumente ale unui substrat totemic).

Pentru Durkheim, totemul se poate compara cu „steagul unei naţiuni", spune Brown[1], similaritatea făcându-se pe seama funcţiei simbolice a drapelului ca şi aceea a regelui, învestit cu reprezentativitatea care stimulează sentimentul naţional. Durkheim însuşi trimite la o astfel de comparaţie prin emblemele totemice reprezentate de desenele animalului totem capabile să substituie animalul însuşi, idee care pentru Brown este eşuată din moment ce astfel de desene nici în Australia nu sunt răspândite pe toată aria totemului.

Teoria lui Durkheim, cu toate că este apreciată de Brown ca o contribuţie semnificativă şi rezistentă la curentul sociologic, nu este completă, după cum se vede. Rezumată (de Brown), aceasta ar suna cam aşa: „Un grup social de felul clanului poate manifesta solidaritate şi permanenţă numai dacă este obiectul sentimentelor de ataşament în mintea membrilor săi.

Pentru ca asemenea sentimente să-şi menţină existenţa, ele trebuie să primească o expresie colectivă ocazională."[2]

Mai mult decât atât, Radcliffe-Brown mai are şi alte rezerve în problema totemică, el constatând pe linia totemismului matriliniar mai multă forţă de răspândire decât la cel patriliniar la unele triburi australiene şi aceasta în ciuda faptului că totemismul matriliniar nu a putut genera o mitologie totemică bine structurată.

---

[1] Radcliffe-Brown, A.R.: *op. cit.*, pg. 118.
[2] Idem, pg. 117.

Situația pare a se datora statutului hoardei, constituite exclusiv pe linie patriliniară. Pe acest fond, profesorul Brown avansează ipoteza unui totemism de jumătate-parte.

Triburile australiene reclamă în interiorul totemismului de sex asocieri pe grupuri de sex diferit ce au ca totem specii diferite de animale. De aici şi divizarea tribului în două grupuri exogame diferite (pe linie patriliniară şi pe linie matriliniară).

În urma atâtor situații complexe, greu de asociat, Brown este îndreptățit să se întrebe dacă „totemismul, ca termen tehnic, nu a supraviețuit cumva utilității sale"[1]. Desigur, întrebarea se justifică, pentru că limbajul păstrează esențialul semnului: „a-ți împrumuta ființa proiectului care, altfel, ar fi pură subiectivitate", după cum spune Sartre[2].

Şi, ca să rămânem la acelaşi autor, nu putem să nu reluăm că „omenirea înseamnă totalitatea-detotalizată. Idealul Adevărului este doar acela ca toată Ființa să fie iluminată şi să rămână astfel."[3]

4.3. Religiozitatea

În contextul în care primitivul identifica lucruri în chip explicit încărcate cu o anumită putere generatoare de *mana* (termen melanezian preluat în engleză cu accentul pe ultima silabă), se instituie *tabu*-ul, cuvânt cu dublu sens: unul specific culturilor de origine, iar cel de-al doilea este unanim acceptat ca interdicție, prohibiție, abstinență.

---

[1] Radcliffe-Brown: *op. cit.*, pg. 111.
[2] Sartre, Jean-Paul: *op. cit.*, pg. 46.
[3] Idem, pg. 27.

Primele interpretări ale termenului au fost direcționate spre o conotație negativă, interdicția, şi spre o alta, pozitivă, sacrul. De aici *numinosul*, principiu viu, comun tuturor religiilor. Acesta, în studiile lui Rudolf Otto (*Le Sacré*, Paris, Payot, 1968), se distinge în patru etape succesive prin care omul descoperă şi percepe religiozitatea între sentiment şi conştiință: prima etapă este cea a sentimentului de creatură care determină omului o anumită dependență.

A doua etapă, *tremendum*, adică aşa-zisa teroare mistică, înseamnă însăşi cucerirea numinosului. Etapa a treia, *mysterium*, constă în perceperea obiectului numinos drept un mister. Iar cea de-a patra etapă, *fascinans*, înseamnă dominarea sau stăpânirea omului prin beatificarea lui. Spre deosebire de lucrurile numinoase, celelalte au calitatea bipolarității. Însăşi lumea, în modelul ei creat de omul culturilor primitive, oferă un astfel de model dual. Protecția manei, implicit în lucrurile numinoase (în capitolul următor vom insista asupra unor studii româneşti în domeniu, printre care cartea lui Gh. Pavelescu *Mana în folklorul românesc*, Sibiu, 1944), se face prin rituri cu diferite finalități. Cele mai frecvente sunt riturile directe, cu o virtute eficientă nemijlocită. Ritul indirect, după Arnold Van Gennep, este un fel de şoc inițial care antrenează o putere personificată. Prima categorie de rituri ar avea un efect automat, pe când cea de-a doua, unul de recul[1]. Gennep precizează că riturile pozitive sunt volițiuni traduse în acte, pe când *tabu*-ul este nolițiune (o interdicție). Roger Caillois, pe temeiul tipurilor de relații guvernate de sacru, constată că riturile sunt de trei feluri:

---

[1] Van Gennep, Arnold: *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pg.20.

a)- de consacrare

b)- de desacralizare

c)- de ispăşire,

iar *tabu*-ul se constituie în mijloc ritual. Însă o problemă fundamentală pentru Caillois este opoziția dintre pur şi impur. Şi aceasta pentru că „între lumea profană şi lumea sacră există incompatibilități, şi încă într-o asemenea măsură încât trecerea de la una la alta nu poate avea loc fără un stagiu intermediar"[1], spune Gennep, sugerându-ne o trimitere la literatura cultă care a valorificat şi ea în diferite genuri ideea unui spațiu de tranziție (vezi Dante, în *Divina Comedie*), dar şi la creațiile folclorice, inclusiv credințele despre vămile văzduhului.

Genep mai adaugă categoria riturilor simpatetice (criteriul *similia similibus curantur*), „bazate pe credința acțiunii asemănătorului asupra asemănătorului, a contrariului contra contrariului, a recipientului contra conținutului, a părții asupra întregului şi, reciproc, a aparentului asupra obiectului sau asupra ființei reale şi reciproc, a cuvântului asupra actului"[2]. E vorba în definitiv de contiguitate, similritate şi contrarietate.

Desigur că rămânem consecvenți selecției materialului atât de vastului domeniu al mitologiei în conformitate cu obiectivul nostru, nu însă aşa încât să prejudiciem universul acestei lumi în care îşi au rădăcinile şi credințele româneşti. Nu se poate însă să nu amintim de riturile de agregare, din clasificarea lui Gennep. Ele se întâlnesc de pildă în schimbul de centuri între tineri, schimbul sau dăruirea de brățări, inele, haine, înnodarea unor părți ale hainelor (a

[1] Idem, pg. 15.
[2] Idem, pg. 17.

batistei, brăcinarului etc.), atingerea reciprocă, folosirea obiectelor celuilalt, a da de băut celuilalt, comensualismul (vezi masa consubstanțială la *Toma Alimoş*, de pildă, dar şi ospățul sacrificial, întemeiat pe legătura de sânge şi pe sacrificiul ritual de care vorbea Smith şi care ne trimite cu gândul la aşa-zisa pomană a porcului din tradiția de Crăciun), a se înveli împreună, a mânca din acelaşi blid (reproş pentru lipsa de considerație a cuiva), până şi gestul de a primi pe cineva cu pâine şi sare păstrează acelaşi substrat al riturilor de agregare. Funeraliile sunt cea mai elaborată varietate a riturilor de agregare (agregarea celui decedat la lumea morților). Amintim cu acest prilej o similitudine între obiceiurile funerare ale indienilor kal şi cele ale românilor.

Indienii îi aşază pe muribunzi pe pământ ca sufletul lor să găsească mai uşor drumul spre locul sufletelor, iar poziția mortului este totdeauna cu picioarele înainte, spre direcția de deplasare, aşa încât sufletul lui să nu mai regăsească drumul înapoi (convertirea în strigoi). Nu trebuie să uităm nici de riturile denominației practicate la botezul copilului ca act de individualizare şi, simultan, de integrare în societate. Tot în această categorie intră şi riturile ordinației, echivalentul hirotoniei pentru religiile precreştine.

4.3.1. *Ontofanie*

Dacă s-a putut remarca pe baza legendelor existente la cele mai diferite popoare că lumea demonilor nu este structurată şi nici limitată, tot aşa s-a putut constata că „sfântul se deosebeşte de eroul civilizator prin aceea că nu este niciodată considerat strămoş al unui grup uman"[1]. Tradițiile

[1] Van Gennep, Arnold: *Formarea legendelor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pg. 102.

populare sunt bogate şi în legende cosmogonice pe această temă, dar şi în credinţe preluate de creştinism ca un fond păgân, nu însă şi eretic. Iar dacă sacrul ţine de ceea ce este cu adevărat, adică de Absolut, manifestările existenţei i se adaugă şi ele întregindu-l cu ceea ce numim ontofanie, termen introdus de Mircea Eliade în istoria religiilor. „Sensul lui este similar cu cel de hierofanie – manifestare a sacrului ca formă – sau cratofanie – manifestare a sacrului ca putere. În cazul ontofaniei avem de-a face cu o manifestare a sacrului ca realitate, ca o apariţie a ceea ce există cu adevărat"[1]. Eliade menţiona că sacrul se relevă în profan, însă tot în el se şi ascunde. La primitivi, o faţetă prevalentă a sacrului se relevă în *mana totemică*. Ea „reprezintă sacrul prin excelenţă şi constituie o forţă religioasă colectivă şi anonimă a clanului (...). Mana este zeul impersonal, principiu al sacrului, centru al religiei totemice", spune Ries[2]. Pe o poziţie similară se situează şi M. Mauss când consideră în consens cu tezele unchiului său (Emile Durkheim) că totemismul este religie originară. Ca teoretician al magiei, alături de Henri Hubert, Mauss socoteşte că practicile magice nu ar fi lipsite de sens, iar ritualul se constituie într-un cod care traduce ideea. De aceea orice act magic descinde dintr-un raţionament silogistic, zice Mauss, şi este o artă a schimburilor, *maya*, cum spun hinduşii. Totodată, riturile magice se soldează şi cu pregătirea amuletelor. Acestea, fiind fabricate în rit, sunt în măsură să-l substituie la nevoie şi joacă rolul de signaturi, adică sunt corespondente simbolice ale ritului. Prezenţa Absolutului în conştiinţa oamenilor se permanentizează sub auspiciile sacralităţii, iar hierofania este manifestarea acesteia în planul experienţei. De aici îşi trage rădăcinile şi simbolul

---

[1] Codoban, Aurel: *Sacru şi ontofanie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pg. 113.
[2] Ries, Julien: *op. cit.*, pg. 14.

religios, fiindcă natura însăşi a simbolului, la modul general, este permisivă pentru evoluția sensului său spre religios. „Icoanele sau moaştele, care sunt pentru creştinismul ortodox în primul rând hierofanice, au în acelaşi timp puteri miraculoase, sunt în secundar şi cratofanice“, observă Codoban[1], cratofania decurgând din simbolistica lor, deoarece semnul are o clasă exterioară pentru designatul său, după Sebeok.

Mitul are, ca şi credințele asupra cărora vom insista, calitatea de a explicita simbolurile, de a le deschide interconexiunilor fie şi pe suportul prelungirii experienței în fabulosul cu care aceasta se completează în lumea primitivă căpătând o exprimare figurativă. Pentru Codoban, a coborî structurile gândirii magice la nivelul inconştientului nu este o soluție deoarece se minimalizează valoarea acestui tip de gândire. De aceea el crede că „gândirea magică este o gândire a cratofaniei, a acțiunii sacrului ca putere, ca forță acționând asupra lumii şi oamenilor. Gândirea magică este modul în care lucrează raționalitatea semnificantă devenită operațională, modul în care simbolurile devin eficiente ca putere”[2]. Schematic, sacrul (Absolutul), prin cele două aspecte ale sale (hierofanii şi cratofanii), se manifestă prin simbol religios şi, respectiv, prin gândire magică spre mit, respectiv ritual, în condiții ontofanice şi se realizează astfel din dogmă, respectiv cult, o ontologie religioasă.

4.3.2. *Simbolul religios*

S-a spus mai ales prin semiologiile structuraliste, dar şi prin hermeneutica tradițională că sistemele simbolice îşi mențin autonomia fie şi împotriva evoluției evenimentelor.

---

[1] Codoban, A.: *op. cit.*, pg. 78.
[2] Idem, pg. 95.

Şi totuşi se constată modificări şi în planul diacroniei simbolurilor, fiindcă istoria, dacă nu poate desfiinţa structural un anumit simbolism (autonomia acestuia se manifestă în strânsă legătură cu arhetipul care îl generează), îi poate adăuga sensuri spre reactualizare. Codoban crede că, dacă pentru lumea arhaică leagă doi termeni dintre care unul este cunoscut, iar celălalt se cere descoperit, în lumea noastră „simbolul leagă termeni la fel de bine cunoscuţi“[1]. Avem totuşi o rezervă în legătură cu această aserţiune, la care ne obligă o bună parte din opiniile exprimate până acum în legătură cu simbolul. Dacă funcţiile lui se pot modifica până la acest nivel, nu cred că mai rămânem în sfera simbolului. Însă şi simbolurile moarte (arhaice, irecuperabile) continuă să rămână simboluri, ca să nu mai amintim de simbolul religios (de altfel cel mai consecvent faţă de sine).

Fideismul doctrinar religios este un garant al simbolisticii specific religioase. De pildă, simbolul credinţei, menţionează dicţionarele[2], este „mărturisire de credinţă sub formă de rugăciune care reprezintă expunerea succintă a dogmelor fundamentale ale religiei creştine: crezul“. Cele 12 articole ale sale cuprind, în esenţă, dogma conform celor convenite la Sinodul al doilea bisericesc după completarea cu ultimele cinci articole a celor deja cunoscute de la Sfinţii Apostoli (*simbol apostolic*).

M. Mauss şi H. Hubert, în *Teoria generală a magiei*, disting trei forme schematice ale simbolismelor: asemănătorul produce asemănător; asemănătorul acţionează asupra

---

[1] Idem, pg. 88.
[2] Stoian, Ion.: *Dicţionar religios*, Ed. Garamond, Bucureşti, 1994, pg.252.

asemănătorului; contrariul acționează asupra contrariului, deosebirile constând doar în ordinea elementelor[1].

Aşa cum am mai amintit, termenul simbol îşi are originea în limba greacă (*symbollo* = a pune împreună), unde a fost lansat în cadrul relațiilor tradiționale ale ospitalității. Adesea se recurgea la înmânarea unui semn în numele ospitalității prin ruperea în două a unui obiect (de obicei monedă) ale cărui margini rezultate se completau reciproc întru recunoaşterea posesorilor ca „a fi împreună“ în numele a ceva. De aici condiția impusă de simbol ca una din părți să fie recunoscută de şi prin cealaltă. Una din trăsăturile simbolului constă în frenezia asociativă care scindează lumea în sacru şi profan, după cum menționa Ivan Evseev.

Pe acest temei crezul religios este simbol apostolic, la care se mai evidențiază tendința de antropologizare a întregii firi, identificarea omului cu persoana, a esenței cu aparența etc., prilej pentru simbol de a-i ajuta omului să ia cunoştință de poziția sa în univers. Simbolul religios, admite Codoban, „are o valoare existențială. El face mereu o aluzie la o realitate sau la o situație care angajează existența umană. Simbolul păstrează altfel decât conceptual contactul cu sursele profunde ale vieții.“[2] Simbolismul religios, pentru *homo religiosus*, are în permanență o funcție de relevare a acelor modalități ale realului care altfel nu pot fi vizibile prin ele însele. Mircea Eliade defineşte simbolul mult mai aproape de sensul lui religios prin aceea că el relevează în contextul hierofaniei pentru credinciosul

---

[1] Mauss, M., Hubert, H.: *Teoria generală a magiei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, pg. 91.
[2] Codoban, A.: *op. cit.*, pg. 84.

respectiv conştiinţa dimensiunilor sociale prin prisma legăturilor sale cu sacrul. E adevărat că unele idei, cum ar fi cele de suflet, Dumnezeu şi altele de acest gen, nu au nevoie să fie demonstrate. O explicaţie ar fi aceea că religia, căreia îi aparţin aceste idei, începe cu misterul şi se suprapune acestuia, altfel ar fi ştiinţă.

O observaţie se cere adăugată totuşi. Simbolul este rod al libertăţii imaginaţiei pe suportul abstractizărilor şi al interpretărilor (s-a vorbit despre condiţia interpretantului), dar acestea singure nu pot lărgi la infinit numărul simbolurilor împotriva posibilităţilor imaginaţiei de a păstra un echilibru între creaţiile ei şi recunoaşterea acestora.

4.3.3. *Riturile de integrare*

Menţionam mai sus contribuţia lui Van Gennep la studiul riturilor de trecere (*preliminare*, *liminare* şi *postliminare*, respectiv riturile *de separaţie*, *de prag* şi *de agregare*) tocmai pentru a anticipa o serie de practici din tradiţia românească în comparaţie cu practici similare din tradiţia altor popoare.

Trecerea pragului, cu semnificaţia ei de pătrundere într-o lume nouă, este un act important în ceremonialurile legate de naştere, de nuntă şi de înmormântare. Momentele cruciale ale vieţii nu puteau să treacă drept mai puţin importante decât obiceiurile de peste an, de pildă, legate de înnoirea timpului, de sărbătoresc etc.

Am putea remarca şi în evoluţia semantică a cuvintelor o trecere a pragului semantic, mai ales în planul expresiei figurate şi în simbolistică, respectiv o deplasare a sensului de la cel principal spre sensurile secundare, spre cele figurate mai apoi (unde se face separarea: stadiul de limită), ca apoi să se ajungă într-o fază de postliminaritate semantică

prin simbol (vezi schița de la pg. 54, *Semnificare și comunicare*).

Paștele evreiesc înseamnă în ebraică trecere și este o importantă ceremonie de agregare. Riturile sarcinii, așa cum sunt ele consemnate în etnografia mai tuturor popoarelor, menționează cel puțin aspecte ce pot fi reținute în seama riturilor simpatetice și contagioase (directe sau indirecte, dinamiste sau animiste), scopul lor fiind ușor de întrevăzut în sensul ușurării travaliului precum și în cel al protejării mamei și a copilului de o serie de pericole de natură magică ce s-ar putea abate asupra lor.

În acest sens, la indienii din Arizona, copilul nou-născut este spălat pe cap de trei ori după naștere (în ziua a cincea, a zecea și a cincisprezecea) și apoi este închinat soarelui, cu vădite scopuri apotropaice. La bulgari, femeile își îmbracă în fiecare zi hainele de la nașterea pruncului până la botezul acestuia. În tot acest timp focul nu trebuie să se stingă în vatră, iar patul copilului este înconjurat cu o sfoară. Mama, impură timp de patruzeci de zile de la naștere, este supusă unor rituri de apărare.

Revenind la indienii din Arizona, vom observa că ei au rituri speciale pentru tăierea ombilicului nou-născutului. Dacă acesta este băiat, ombilicul se taie cu un cuțit, iar dacă e fată, ombilicul se rupe pe un fus. Pretutindeni însă ombilicul desprins de deasupra legăturii de la naștere se păstrează fie de mama acestuia, fie de moașă, dacă nu chiar de copil ulterior, ca suflet exterior al acestuia. În alte părți, ombilicul, ca și părul de la primul tuns, se aruncă în lanul de grâu pentru continuă regenerare.

Și tot în legătură cu copilul nou-născut, riturile de integrare cunosc o varietate remarcabilă și comentabilă inclusiv sub aspectul importanței evenimentului. În mod frec-

vent, copilul este adus în casă pe fereastră sau este trecut printr-un obstacol cu valoare de prag ritual.

La români, copilul nou-născut este pus pe vatră, de unde este ridicat de tatăl acestuia în semn de recunoaştere şi de integrare în clan. În Golful Guineei, la populația tchwi, acestuia i se arată diferite obiecte care au aparținut membrilor decedați ai familiei.

Obiectul ales de copil înseamnă că acesta se va identifica întocmai cu strămoşul căruia i-a aparținut obiectul respectiv, ceea ce înseamnă agregarea pruncului la clan.

Alte ritualuri de agregare sunt cel al tunsului părului, cel al denominației (botezul), precum şi cel al perforării urechilor pentru fete, în scopul introducerii cerceilor sau a altor obiecte de podoabă feminină.

Şi ar mai trebui să menționăm aici că, în India vedică, tatăl copilului, după naştere, în a treia zi după luna plină, trebuia să-l închine pe copil lunii într-un rit de integrare cosmică.

Ruşii consideră că fiecare prag al casei îşi păstrează funcția de factor ritual, motiv pentru care la intrarea în fiecare cameră, în prag, se află bătută o potcoavă, considerată aducătoare de noroc. Şi tot în această idee, în fiecare cameră este tot o altă icoană.

Riturile de integrare sau de agregare permit observarea prezenței unor obiecte şi chiar a unor incantații similare, dar care capătă funcții diferite, în conformitate cu legea contiguității rituale. Am aminti aici apa de spălat, drumul, hainele, un fruct muşcat de altcineva etc. În acelaşi context rămân şi relațiile dintre individ şi familia sa, dintre individ şi animalele sale, după cum rețin Mauss şi Hubert în *Teoria generală a magiei*.

În credințele românilor se menționează, mai ales în sudul țării, că nu e bine să arunci câinilor ultimul dumicat de pâine care ți-a rămas şi din care ai muşcat, fiindcă îți dai puterea.

Înțelegem de aici că spiritul benefic al pâinii se retrage în ultimul dumicat, de care ar putea beneficia câinele în cele din urmă.

Asupra acestor aspecte vom mai reveni însă.

4.3.4. *Sacrificiile*

Religiozitatea a îmbrăcat de-a lungul timpului aspecte din cele mai diverse, însă cele mai multe mitologii au consemnat sacrificiul (*sacer* = sfânt; *facere* = a face), despre care se poate vorbi încă din perioada totemică. Simpla participare la ritul totemic avea darul de a asigura participanților o certitudine a solidarității sacre, a comuniunii totemice.

Teoreticienii acestor ritualuri[1] au stabilit că sacrificiile se împart în trei mari grupe:

a) – sacrificii de cerere (*Bittopfer*)

b) – sacrificii de mulțumire (*Dankopfer*)

c) – sacrificii de ispăşire (*Suhnopfer*).

O altă categorisire a sacrificiului vorbeşte despre <u>sacrificiul-dar</u>, <u>sacrificiul-hrană</u> şi <u>sacrificiul-contract</u>. Lapidarea şi ofrandele sunt forme individuale de mulțumire (de contract), motiv pentru care rigoarea rituală era lăsată la aprecierea fiecăruia, aşa cum vom observa şi în credințele româneşti.

Pe de altă parte, darul (răspândit inclusiv la nivel de pomană, act de milostenie), în histrionismul său, completează

---

[1] Mauss, Marcel; Hubert, Henri: *Eseu despre natura şi funcțiile sacrificiului*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pg. 8.

pe treapta facultativului ceea ce sacrificiul impune prin anvergură, iar ofranda susține prin conștiința gratulării individuale.

Materialul etnografic cel mai bogat în astfel de informații pe care l-au cercetat Mauss și Hubert a fost, desigur, cel furnizat de Max Muller în cele cincizeci și unu de volume ale sale pe teme etnologice. De aici s-au putut reține aspecte complexe legate de sacrificiu, concluzia desprinsă fiind că un sacrificiu trebuie să întrunească o condiție esențială și anume aceea ca animalul sacrificat sau prizonierul, după caz, să fie distrus integral sau măcar în parte în timpul ritualului.

După scopul lor, sacrificiile au putut fi *votive*, cu un marcant caracter ocazional, sacrificii *curative* și *expiatorii*. Ele au totdeauna un beneficiar în persoana celui care ar avea să obțină bunăvoința zeului, mana dorită. Dar ca un sacrificiu să-și poată atinge scopul, nu era permisă participarea străinilor, a curtezanelor, a sclavilor și adeseori nici a femeilor. Participarea la misterele respective presupunea puritatea credinciosului, motiv pentru care sacrificiul era precedat de o suită de etape pregătitoare (ind. *tapas*). Purității pe care o conferă pătrunderea în locul sacrificiului trebuia să i se adauge o puritate individuală, pregătită în prealabil de participant, pe care o regăsim și în credințele românilor. Credinciosul are o conștiință a impurității din moment ce trebuie să se purifice singur înainte de a participa la ritual prin detașarea temporară de tot ce aceasta îi spunea că este impur.

Nici preotul (sacerdotul), nici paznicul templului, nici oficianții sacrificiului și nici chiar sacrificatul nu erau purificați prin funcțiile lor. E adevărat că statutul brahmanului indian, ca și cel al flaminului roman, conferă anumite

prerogative (de pildă, acestora nu li se puteau aplica pedepse corporale, fiindcă erau mai presus de lege), iar acestea erau păzite în primul rând de ei înşişi, în deplină curăţenie trupească şi morală. Şi cu toate acestea, ei aveau obligaţia sacerdotală de a se pregăti special pentru sacrificiu. Până şi coroana pe care trebuia s-o poarte animalul destinat (adesea predestinat) sacrificiului era pregătită în condiţii speciale de puritate. Orice impuritate s-ar fi repercutat asupra sacrificiului în sine compromiţându-l, ba mai mult, atrăgând mânia zeului respectiv. Oricine ar fi adus un prejudiciu sacrificiului era considerat eretic şi ar fi fost pedepsit cu moartea sau, în cel mai fericit caz, prin excomunicare.

Cele mai multe popoare credeau că nu toate momentele zilei sunt faste pentru sacrificiu. Evident, nici toate locurile, deşi la hinduşi fiecare putea să-şi aleagă locul de sacrificiu după voie. Animalul sau prizonierul desemnat pentru sacrificiu nu trebuiau să aibă vreun cusur, iar grecii obişnuiau să-i toarne în gură vin, beţia provocată fiind un semn de posedare. În alte zone, animalul trebuia să fie adăpat înainte de ritual, apa fiind considerată o legătură divină cu destinatarul sacrificiului. Şi, înainte ca victima să fie dată pentru consum oamenilor care participau la sacrificiu, trebuia ca zeii să-şi fi primit prioritar partea.

Masa sacrificială trebuia să se desfăşoare neapărat în incinta templului, iar resturile rămase de la aceasta erau arse sau îngropate în aceeaşi incintă, ca şi ţepuşa pe care se frigea inima animalului. După masa sacrificială (rit comensual), se practica spălatul ritual, ca semn de închidere a ciclului, ritual preluat şi în finalul slujbei creştine. Preotul, după împărtăşanie, spală potirul, se spală pe mâini în semn că slujba (ritualul) s-a încheiat, aşa cum se va anunţa printr-o formulă consacrată (*ite missa est!*).

Aşadar, victima se identifică a fi doar o cale de a se atinge fericirea sacră, mana. Din acest motiv, la multe popoare care au practicat sacrificiul se crede că sângele vărsat în afara ritualului consacrat este impur şi atrage după sine o formă de răzbunare.

Literatura etnologică pe tema sacrificiului este, din câte se poate constata, destul de bogată, însă noi ne rezumăm doar la a reține aspecte, aşa cum am făcut-o şi în alte situații, care sunt comparabile sau raportabile la credințele româneşti în substanța capitolului următor.

De pildă, în mod frecvent, în sacrificiu se reține o parte divină de rangul al doilea, putem spune, partea preotului (umărul şi pieptul animalului sacrificat). Acestea nu puteau fi mâncate decât de preoți şi familiile lor, dar tot într-un loc sacru.

Tradiția etnografică din sudul țării noastre menționează că, la dezlegarea cărnii porcului tăiat de Crăciun, preotului trebuie să i se dea limba animalului împreună cu unele fragmente de muşchi.

Alte observații, care trimit la nivelul mitic de semnificare discutat fie şi telegrafic în acest capitol, vor scoate în evidență elementele rituale şi credințe speciale în practicile predictive, în magia legată de testarea sorții de către tinerele fete, în obiceiurile de la naştere, nuntă sau înmormântare (descrise pe larg de Simeon Florea Marian, Tudor Pamfile, G.F. Ceauşianu etc.), pe care noi le vom aborda dintr-un alt unghi în continuare.

Cap. V
Sistemul semnificării mitice româneşti

Într-un cadru geopsihic strâns legat de etnogeneza lor ca popor, românii au adăugat peste un fond arhaic al unor culte autohtone, în care se reflectau dimensiuni spirituale proprii, valori ale conculturației şi aculturației, ca elemente de adstrat.

Se vorbeşte frecvent şi argumentat despre un fond tracic puternic influențat de culturile învecinate, despre prevalența cultului lui Zamolxis cu tipologia lui originală de sacrificiu, despre puternica contaminare a substratului dacic cu elementele de creştinism primitiv şi de culte păgâne, despre sincretismul religios, organizarea sacerdotală, simbolistică teriomorfă, magia numelor etc. Contribuțiile bibliografice sunt diverse (M. Eliade, M. Olinescu, V. Kernbach, S. Sanie, Gh. Muşu, M. Coman, Romulus Vulcănescu etc.), altele remarcabile mai ales prin buna intenție, dar laolaltă reuşesc să contureze un sistem mitic productiv, căruia nu i-au scăpat nici aspectele majore, cum ar fi cele cosmogonice, nici cele minore (arhei sau semizei, mitologia ocupațiilor, eroologie), de la granița sistemului mitic cu eposul folcloric propriu-zis.

Cele mai structurate contribuții pe această temă în ultimele decenii ni se par cele ale lui Romulus Vulcănescu

(*Mitologie română*, 1985) şi Victor Kernbach (*Dicționar de mitologie generală*, 1989; *Universul mitic al românilor*, 1994), sinteze elaborate ale unor lucrări de mare angajament, cum ar fi cele ale lui T. Pamfile, S.Fl. Marian, E. Niculiță-Voronca, A. Gorovei şi alții, cu un bogat material adunat din toate provinciile româneşti de dascăli inimoşi şi cercetători romantici ai folclorului românesc.

Romulus Vulcănescu, după ce explorează în cartea la care am făcut trimitere izvoarele din substratul, adstratul şi stratul mitologiei române, insistă pe semnificațiile mitului în raport cu viața (mitologia sorții, mitologia morții, mitologia strămoşilor şi moşilor), în raport cu cosmosul şi zeitățile (cosmogonie, teogonie, daimonologie), cu omul şi lumea (antropogonie, etnogonie, nomogonie, zoomitologie, fitomitologie, hidromitologie), până la nivelul mitologiilor personale.

Victor Kernbach numeşte mitosferă, aşa cum menționează în *Dicționar* şi mai apoi în volumul Mit, *mitogeneză, mitosferă* (1995), „sfera spirituală care, produsă de intelectul uman în ipostazele sale de gândire mitică, înconjoară prin acumulare istorică şi răspândire geografică, în mod permanent, omenirea planetară şi este expresia vocației de cunoaştere prin mituri şi a propensiunii religioase a lui homo sapiens pe tot parcursul existenței acestuia”[1].

Cu alte cuvinte, prin mitologie ne plasăm în limitele fanteziei ontice, deoarece reprezentările acesteia sunt doar aspirație de cunoaştere şi nu cunoaştere în sine, fiindcă ce altceva ar fi scările de ascensiune la cer, ce ar fi Raiul şi Iadul, ce ar fi Ursitele, zeii şi demonii în lipsa oricărui

---

[1] Kernbach,V.: *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, pg. 39.

indiciu material care să le confirme existența, dacă nu simple tentații de a răspunde cumva uimirii la care invită miracolul universal. Acest lucru a fost formulat de Protagoras, marele confident al lui Pericle și prieten al lui Euripide, în celebra sa concluzie: „omul este măsura tuturor lucrurilor, ale celor ce sunt, anume că sunt, iar ale celor care nu sunt, anume că nu sunt".

Mitologia românească ne propune o interesantă percepție a timpului, evident diferită de interpretările contemporane ale acestei dimensiuni ontice. Controversele teoriilor entropice (vezi de pildă L. Sklar: *Space, Time and Spacetime*, Univ. of California Press, Berkeley, 1974), ale direcției timpului, ale ordinii temporale, dar și logica temporală, temporalitatea noetică, biotemporalitatea, holonomia, antinomiile modelelor conduc spre o semiotică a temporalității, căreia i-a consacrat un important studiu în 1985 Solomon Marcus (*Timpul*, Ed. Albatros). Un lucru se impune totuși să remarcăm încă de la început și anume că producțiile folclorice elaborate în fantezia creatorului anonim propun și ele modele interesante de reprezentare a acestei dimensiuni cosmice[1].

5.1. Timpul mitic

Mitul vedic ne oferă o situație specială prin absența timpului așa cum se relevă înainte de trezirea lui Vișnu, cel ce doarme nepăsător pe cobra Ananta și care va porni roata timpului din greșeală, fără ca mai apoi să o mai poată opri.

[1] Vezi prefața lucrării noastre intitulate *Basmul cu Soarele și Luna*, Ed. Minerva, București, 1988.

În mitologia iraniană luăm cunoştinţă de timpul inert dinaintea naşterii Binelui şi Răului (Ahura Mazda – Angra Mainyu).

Cele mai multe mitologii afirmă timpul divin sau timpul veşnic de care se bucură doar zeii şi sufletele celor care se mântuiesc. Mitologia vedică, printre puţinele care nu recunosc timpul divin (a se vedea parabola lui Vişnu şi a muşuroaielor de furnici, asimilate popoarelor peste care stăpâneşte câte un Indra, prilej de a-i sugera acestuia cât durează un eon şi cât trăieşte lumea), afirmă în schimb timpul absolut (ind. *kala*).

Conştientizarea acestei dimensiuni cosmice ca lege căreia i se subordonează el însuşi a însemnat pentru omul primitiv gândirea în consecinţă a tuturor întâmplărilor sale şi a universului care începe să i se descopere altfel. Pe această coordonată, miturile cuprind în cele din urmă însăşi societatea cu cele trei seturi de probleme ale sale: probleme de *morfologie socială* (tipurile structurale), de *fiziologie socială* (funcţionarea structurilor) şi de *dezvoltare* (dinamica structurilor), după modelul fiinţei umane. Echilibrul acestor seturi de probleme era numit de grecii sec. al V-lea î.Hr. *eunomie* (ordine, vigoare socială) sau, în cazuri opuse, *dysnomie* (dezordine, anarhie).

Statornicirea unei optici în aprecierea şi conformarea unei temporalităţi obiectiv-subiective a vârstelor (individuale, colective, universale) se datorează mai înainte de toate mitului, dar intervenţiile ulterioare au adus alte perspective, până la cea logaritmică pe care o sugerează Schopenhauer şi căreia i se consacră ulterior studii mai pretutindeni.

Modelul gândirii mitice româneşti porneşte de la determinările zilei solare, care, prin multiplicare şi ciclicitate,

descoperă anotimpul şi mai apoi anul solar, după cum notează Ion Ghinoiu într-o lucrare[1] a sa. Peste aceste structuri fizice se suprapune, prin sincretismul păgâno-creştin, calendarul popular, puternic marcat de repere esenţiale ale preocupărilor noastre tradiţionale (agricultură, oierit, viticultură, apicultură, pescuit), susţinute de rituri de regenerare sau de reîntinerire a timpului.

Cum însă astfel de ritualuri sunt adesea însoţite de sacrificii, ofrande sau daruri care presupun o anumită atitudine rituală de purificare, amintite în înrâurirea lor universală în capitolul anterior, evenimentul în sine a luat dimensiunea unei sărbători cu semnificaţii individuale sau colective.

O clasificare a sărbătorilor se poate face după mai multe criterii, dar noi vom reţine, în spiritul a ceea ce ne impune tema cercetării, sărbătorile periodice (ciclice): săptămânale, ale solstiţiului de vară şi de iarnă, anuale, dar şi sărbători ocazionale, legate de prima brazdă, de seceriş, de primul colac din recolta nouă, de pornitul oilor la păşunat. Nu putem să nu amintim ceremoniile individuale, legate de naştere, botez, nuntă, moarte sau pomenirea morţilor cu o solemnitate asimilabilă sărbătorescului (întrunirea condiţiei de puritate rituală, de pildă).

De asemenea, covârşitoare sunt sărbătorile creştine de peste an instituite de biserică, majoritatea gravitând în jurul Crăciunului şi Paştelui. Toate la un loc au dat un număr de prilejuri sărbătoreşti destul de mare, fapt ce a prilejuit un reproş pentru pornirea românului spre lenevire petrecăreaţă. Astfel, într-o conferinţă ţinută la Radio, la 1 mai 1934 (ora 19), I.A. Candrea (*Calendarul babelor*) reţine că

---

[1] Ghinoiu, Ion: *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988.

românul are printre cele 313 zile ale unui an care rămân după ce se scad cele 52 de duminici, nu mai puțin de 53 de sărbători superstițioase, fără a mai socoti sărbătorile religioase cu ținere de la consumul de carne, dar şi de la muncă. S-ar mai adăuga zilele de marți şi de joi de după Paşti, apoi 96 de sărbători cu date fixe, 34 de sărbători mobile.

Numai pentru a se feri de fiarele sălbatice, ei şi dobitoacele lor, românii consacră 35 de zile de peste an, 19 pentru a se feri recoltele de piatră, 15 pentru boli diferite, 11 pentru trăsnete, 9 pentru foc, 6 pentru pocituri, 5 pentru lovituri, 4 pentru şerpi, câte 3 pentru nebuneală şi pentru friguri, câte 2 pentru strigoi şi lăcuste, câte una pentru şoareci şi ciori. Toate însă vizează asigurarea manei recoltelor, a sporului în casă, a sănătății gospodarului şi a familiei lui, dar şi prevenirea mâniei lui Dumnezeu prin foc, grindină sau alte nenorociri. O condiție a ritului *mana*, scrie Gheorghe Pavelescu[1], „este respectarea [lui] cu sfințenie sub amenințarea ineficacității la cea mai mică greşeală", nu însă sub amenințarea de a atrage mânia lui Dumnezeu, aşa cum am văzut în cazul mitologiilor păgâne (zeul având astfel de manifestări vanitoase).

De fapt, pe acest fond creştin se explică şi clemența sancțiunilor sociale, extrem de nuanțate la alte popoare, cum ar fi de exemplu la englezi (cotarea cuiva, în funcție de gravitatea gestului, ca nepoliticos, *discourteous*; nemanierat, *unmannerly*; necuviincios, *unseemly*; compromițător, *discreditable*; dezonorabil, *dishonourable*; înjositor, *disreputable*; scandalos, *outrageous*; iar în cele din urmă şi

---

[1] Pavelescu, Gh.: *Mana în folklorul românesc. Contribuții pentru cunoaşterea magicului*, Sibiu, 1944, pg. 92.

în cel mai înalt grad, infamant, *infamous*), după constatările lui Radcliffe-Brown[1].

Românii nu nuanțează într-atât lucrurile pentru că ar fi mai toleranți cu excepțiile, ci, din contră, sunt cât se poate de categorici: om/ *ne*-om; bun/ *ne*-bun; fârtate/ *ne*-fârtate etc. La atitudinile sale ieşite din comun, orice sătean îşi atrăgea dezaprobarea pentru *ne*-credința lui, iar o astfel de sancțiune era cel mai adesea imposibil de reabilitat. Aşadar, încadrarea în normă era un act de solidaritate spirituală cu grupul, motiv pentru care un străin rămânea toată viața lui un venetic (socotit de altă lege) şi abia copiii lui ar fi fost asimilați, mai ales dacă rezultau dintr-un mariaj cu o băştinaşă. La sârbi şi mai ales la albanezi, moştenirea socrului de către ginerele venetic era imposibilă, iar reprezentarea în obşte se făcea prin intermediul soției, chemată inclusiv la deciziile legate de apărare, prerogativă altfel exclusiv bărbătească.

Rolul femeilor în păstrarea tradițiilor, în ținerea sărbătorilor, în practica ritualurilor, în magie, spre deosebire de cel al bărbaților, era covârşitor. Numai la aprecierea şi măsurarea timpului bărbații aveau întâietate față de femeile care aveau cunoştințe similare, iar ele nu se pronunțau decât în lipsa bărbatului.

Dacă observăm terminologia uzitată numai cu acest prilej, constatăm că ea provine din experiența imediată a omului primitiv: *andrea* (decembrie), *brumar* (noiembrie), *cântători*, *Crai Nou*, *crăpat de ziuă*, *împroor* (ora la care se ridică roua de pe iarbă în zilele de vară; aproximativ ora 9), *măselar* (luna august, în sudul Transilvaniei) etc.

Numele sărbătorilor populare, atât în stilul nou, cât şi în stilul vechi, sunt de asemenea alcătuite din termeni ce tri-

---

[1] Radcliffe-Brown, A.R.: *op. cit.*, pg. 190.

mit la fondul principal lexical, accesibil pe regiuni întinse vorbitorilor, iar acolo unde dialectal se ridicau alte probleme, existau termeni sinonimi cu trimiteri chiar la alt conținut al sărbătorii: Boboteaza, Chiraleisa; Iordănitul Femeilor, Sântion; Circovii de iarnă, Antanasiile, Miezul iernii, Fulgerătoarele; Filipii de iarnă, Teclele, Treisfetitele; Măcinicii, Dochia, Sâmbra plugului; Ropotinul, Marțea țestelor, Sângiorzul, Blojul şi se poate continua cu numeroase alte exemple. Ceva asemănător se întâmplă şi cu zodiile, cu simbolistica lor întemeiată pe trăsăturile definitorii ale tipologiei umane în conformitate cu cultura psihologică locală.

Relația paradigmatică a semnelor în structurarea zodiacală a timpului a permis clasificări ale unor constante comportamentale omeneşti strâns legate de conjunctura astrală sub care s-a născut fiecare şi sub al cărei tipar va trăi. Constantele zodiacale, după bogata literatură a genului, se încadrează în patru mari tipuri: zodii de aer, foc, pământ şi apă (elemente cosmice majore, determinante ale vieții înseşi). Simbolistica zodiacală preia din tipologia amintită caracteristici esențiale, regăsite în calitățile fundamentale, în emblemele atitudinale şi se intersectează cu un anume organ vital şi cu un punct cardinal. Această intersectare, în funcție de anotimp şi poziția astrelor, poate fi favorabilă sau nu în unele planuri sau în altele, interpretantului rămânându-i mai puțin loc pentru incertitudini. Iconii zodiacali sunt ei înşişi embleme definitorii.

Zodii de aer, gemenii, balanța şi vărsătorul îşi lasă amprenta asupra nativilor inclusiv în veselia care îi caracterizează, fiind zodii de primăvară, călăuzite de punctul cardinal sudic.

Zodiile de foc, berbecul, leul, săgetătorul, îşi împrumută şi ele numele de la constelaţiile specifice, caracterizate prin comportament nervos instabil şi sunt zodii ai căror nativi îşi au steaua norocoasă în est.

Nativii zodiilor de pământ, taurul, fecioara şi caporicornul, născuţi toamna, sub semnul nordului, sunt melancolici, îngânduraţi, predispuşi la reflecţie şi sunt consideraţi temperamente reci şi uscate, spre deosebire de cei din zodiile de apă, reci şi umezi, care sunt calmi şi chiar leneşi, născuţi sub semnul vestului, iarna. E vorba despre cei din rac, scorpion şi peşti.

5.2. Sărbătoarea. Susţinere rituală

Cu excepţia unor descrieri etnografice ale sărbătorilor, de o bogăţie informaţională copleşitoare, cum ar fi cele realizate de Simeon Florea Marian, Tudor Pamfile, Miron Pompiliu şi alţi câţiva cercetători de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, putem spune că ne lipsesc lucrările de sinteză cu trimitere la morfologiile sărbătorilor, la schiţele desfăşurării rituale în conformitate cu specificul lor, cu scopul în sensul căruia se derulează. Prima lucrare care vine să răspundă dintr-un anumit punct de vedere acestei nevoi este semnată la noi de Vasile Golban şi se cantonează în special pe aspectele etico-estetice ale sărbătorii[1].

Autorul face o clasificare a acestora pe seama a cinci criterii (al frecvenţei, al naturii sacre sau profane a aces-

---

[1] Golban, Vasile: *Dimensiunea etico-estetică a sărbătorii*, Casa de Editură Panteon, Piatra-Neamţ, 1995.

teia, al gradului de participare, al locului desfăşurării şi al modului de instituire). Potrivit acestor criterii, sărbătorile populare, după frecvenţă, sunt *ocazionale* şi *periodice* (săptămânale, anuale), după natura lor sacră sau profană sunt *religioase* (fixe şi mobile), *laice* (fixe şi mobile), după gradul de participare sunt *familiale* şi *comunitare*, iar după modul de instituire sunt în exclusivitate datorate tradiţiei.

Am adăuga la criteriul naturii sacre sau religioase a sărbătorilor, după contribuţiile remarcabile ale lui Ion Ghinoiu, *sărbătorile conexe*, care gravitează în posturile religioase creştine în jurul marilor sărbători: Crăciun, Paşte etc. Menţionăm că marile sărbători sunt însoţite de sacrificiu (mielul pascal, sacrificiul porcilor de Crăciun, al unui cocoş la fondaţia unei case etc.), dar şi de ţineri (postire) ori practici apotropaice.

Sărbătorile laice de la încheierea unui ciclu agrar sau pastoral finalizează cu ofrandele rituale (vezi obiceiurile legate de prima pâine din noua recoltă[1], obiceiurile păstoreşti[2], dar şi alte obiceiuri de la sfârşitul secolului al XIX-lea). Nu de puţine ori, obiceiurile şi unele practici continuă şi post festum (a se vedea unele obiceiuri practicate a doua sau a treia zi de Crăciun sau de Paşti). Menţionăm, fie şi în treacăt, că strădaniile regimului comunist din România de a suprima tradiţia, de pildă, nu au avut rezultatul aşteptat tocmai pentru că o astfel de întreprindere a omis o serie de factori de conştiinţă colectivă a căror obiectivitate nu se tratează ca o simplă prejudecată. Modul popular creator românesc pare vulnerabil pentru că, rapor-

---

[1] Chivu, I.: *Cultul grâului şi al pâinii la români*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1997.

[2] Buhociu, Oct.: *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979.

tat la cel ştiinţific, se arată a fi eterogenist, individualist, izolaţionist, temporar, lipsit de ordine, indiferent, capricios şi subiectiv. El se caracterizează în comunicare prin mobilitate şi deschidere, fiind însă capabil să treacă, în virtutea altei mobilităţi, din stilul dominator-autoritar în cel submisiv-supus (vezi clasificarea japonezului Magoroh Maruyama, citat de M. Kramar, 2002).

O observare minuţioasă a sărbătorilor, evident pe seama bogatului material etnografic cules la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de al XX-lea, realizează Ion Ghinoiu în sintezele sale din volumul intitulat generic *Vârstele timpului*[1], în care împărţirea anului pe anotimpuri şi stabilirea timpului diurn relevă concentrarea sărbătorilor populare cu caracter laic în jurul începerii şi încheierii ciclului agrar şi a celui păstoresc, în jurul solstiţiului de vară şi a celui de iarnă, dar şi în jurul echinocţiilor de primăvară şi toamnă, ca fiind legate de călătoria anuală a Soarelui, considerate momente critice, de cumpănă ale astrului. Vartolomeului, care împarte vara în două, îi corespunde la mijlocul iernii Sânnicoară; Dochiei, care împarte şi ea primăvara, îi corespunde toamna Sântămăria Mică. Astfel, orologiului cosmic i se adaugă orologiul biologic şi cel social.

Tradiţiile se concentrează în jurul aratului (pornirea plugurilor), al semănatului, al întreţinerii culturilor şi al recoltatului şi vizează mana, ca de altfel şi în cadrul anului pastoral: deschiderea anului pastoral (văratul), Sântilie, iernatul. Ciclic, survin sărbători ce ţin de cultul morţilor, previziuni ale vremii şi ale destinului, practici divinatorii, culegerea rituală a plantelor de leac, înrouratul şi scăldatul ritual etc.

---

[1] Ghinoiu, Ion: *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988.

Credințele care însoțesc şi întrețin persuasiv practicile şi sărbătorile populare, fără variații esențiale în profil teritorial, exprimă o consecvență viguroasă. Ele cuprind un univers spiritual coerent, funcțional, care nu scapă nici evenimentele omului, de la naştere până la moarte, nici pe cele ale cosmosului, ale preocupărilor, ale lumii vii şi nici ale lumii de dincolo. Natura relațiilor despre acestea este diferită. Exprimarea instituie semne predictive, simboluri, iconi şi simptomi.

5.3. Universul credințelor româneşti

După ce au fost în atenția predecesorilor săi (Simeon Florea Marian, Elena Niculiță-Voronca, Tudor Pamfile ş.a.), credințele poporului român i-au prilejuit lui Artur Gorovei consacrarea unei lucrări speciale care a văzut lumina tiparului în 1915, anul în care se publica celebrul *Curs* al lui Ferdinand de Saussure, Freud venea cu celebra sa psihanaliză, orientalistul ceh Bedrich Hrozni descifra scrierea hittită, iar Herbert Risley îşi publica celebra lucrare *The People of India*. În timp, lucrarea lui Gorovei, primită cu entuziasm la vremea ei nu numai printre folclorişti, ci şi în cercurile Academiei, a cunoscut mai multe ediții, una dintre cele mai bune fiind cea realizată de Iordan Datcu la Editura Grai şi Suflet – Cultura Națională în 1995, adică la 80 de ani de la ediția princeps. Textul acesteia, cu micile scăpări semnalate de editor, precum şi cu altele pe care le remarcăm şi noi, ne-a servit ca material documentar pentru investigația care urmează.

Cu toate că Gorovei repetă unele credințe în cele 1086 de articole (fără a mai socoti adăugirile şi predicțiile despre

vreme şi despre animale de la final), mai puţin contează acest lucru chiar şi pentru relevanţa numerică a lor. Cele 4549 de credinţe cuprinse în aceste articole sunt distribuite diferit, numărul lor abia sub acest aspect devenind relevant în planul concluziilor care fac obiectul temei noastre. Cele mai multe credinţe, 241, sunt în legătură cu uneltele şi obiectele din gospodărie. După ele urmează, în finalul lucrării, cele 228 de credinţe despre vreme, cărora li s-ar mai adăuga altele 19 risipite în prima parte a cărţii. Urmează cele privind omul (soarta, corpul, relaţiile), 188 şi, în ordinea descrescătoare, adăugăm animalele, păsările şi insectele cu 126 de credinţe, plantele cu 94, mitologice cu 85, abstracte 66, boli 41, alimente 37, sărbători 29, morale 25, casa, ograda, lotul 18, elementele naturii 18, minerale 17 etc. (vezi fig. 1).

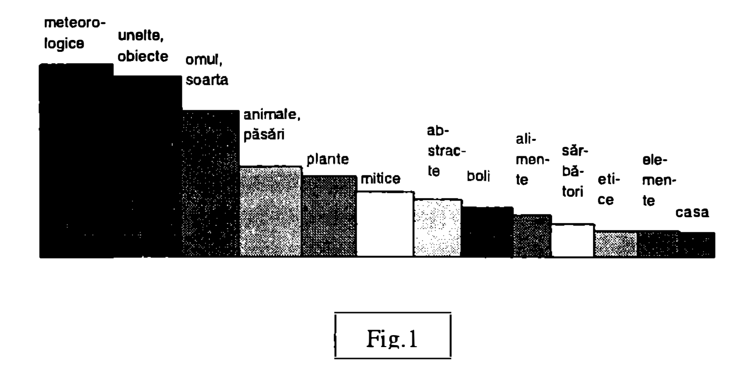


Fig.1

Cifrele ne trimit cu certitudine spre orizonturile în care au operat cu predilecţie observaţiile, interesele şi temerile românilor, precum şi, în chip implicit, practicile magice de contracarare, de stimulare, de gratulare, apotropaice.

După cum observa în *Agricultura la români* cunoscutul etnograf Tudor Pamfile, românul a fost dintotdeauna dornic să știe dinainte cum va fi vremea așa încât să spere din timp la o recoltă bună, folosind eficient timpul optim de lucru în câmp și acasă. Așa se explică de ce majoritatea credințelor sale și a practicilor magice conexe operează în acest areal cu scopul de a da relații predictive și de a garanta mana. Uneltele, obiectele din gospodărie veneau și ele cu o capacitate sesizabilă numai de cunoscători spre a da relații în legătură cu mersul casei, al holdelor, al sănătății etc. Așa se explică frecvența cu care survin.

Credințele care trimit expres la om și la soarta lui trec pe un loc destul de important, urmate fiind de cele privind animalele și păsările, plantele, credințele de sorginte mitică, noțiunile abstracte, bolile, alimentele, sărbătorile, valorile etice, casa și gospodăria, elementele naturii, mineralele etc.

Dintr-o altă perspectivă, ceva mai detaliată, universul spiritual al credințelor trimite și mai convingător spre un sistem funcțional bine structurat pe elemente din proximitate, dar și îndepărtate, pe semnele uranice ca și pe cele telurice, pe datele lumii de aici și din perspectiva lumii de dincolo, pe relațiile lumii vegetale și ale lumii minerale, pe datele mitologiei autohtone și nu în ultimul rând pe valorile unui cod etic conservator, centrat pe bunul simț.

5.3.1. Dihotomia *viață-moarte* și perspectiva ontogenetică, regăsită în articolele cărții lui Gorovei, din aceeași argumentare numerică, ne propune o diagramă la fel de sugestivă:

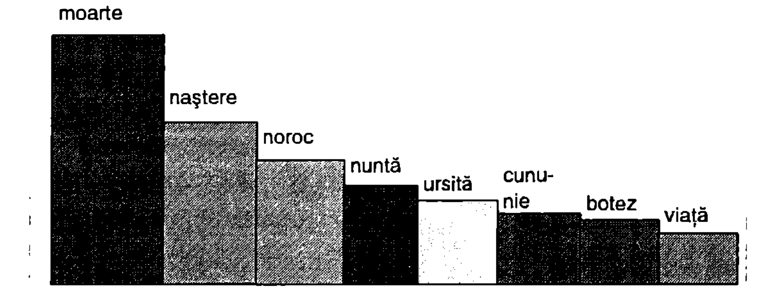


Fig. 2

La capitolul moarte, se regăsesc 241 de credinţe ce dau conţinut vieţii înseşi. La cel legat de naştere sunt 132. Privitor la noroc se consemnează 82, referitor la nuntă sunt 40, ursita, împreună cu augurii, totalizează 32 de credinţe. Cununia este reprezentată în 24 de credinţe (însurătoarea singură în 15 credinţe, iar mireasa numai în 2, altele decât cele privind cununia). Botezul cunoaşte 15 credinţe ca articol distinct, deşi în legătură cu el se exprimă sub alte titluri mult mai multe credinţe. Viaţa, în sine, priveşte 8 credinţe sub acest titlu, iar învierea preocupă doar o singură dată, structură numerică ce nu poate fi reţinută efectiv în seama autorului.Oricum, Gorovei avea imaginea proporţiilor bine fundamentată. S-ar putea spune că şi sub aceste dimensiuni constatăm autohtona defensă mioritică, un abandon de sine al românului în seama destinului ineluctabil, un abandon în seama norocului, care scapă controlului; prea mult hazard şi prea puţină raţiune. Şi dacă ne-am rezuma numai la atât, am putea pune în seama românului şi prea puţina credinţă. S-ar mai putea spune că antinomia *fast-nefast* guvernează toată înţelepciunea sa.

Însă iată ce relevă în continuare materialul cules de Artur Gorovei din mai tot spaţiul spiritual românesc de la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui de-al XX-lea:

5.3.2. *Zilele săptămânii* vin să sublinieze şi ele aceeaşi idee avansată mai înainte relevând de la prima zi a ciclului un potenţial negativ, continuat şi marţi, urmând ca acesta să scadă până vineri, când semnele sunt capabile să încline când spre malefic, când spre finalizări pozitive:

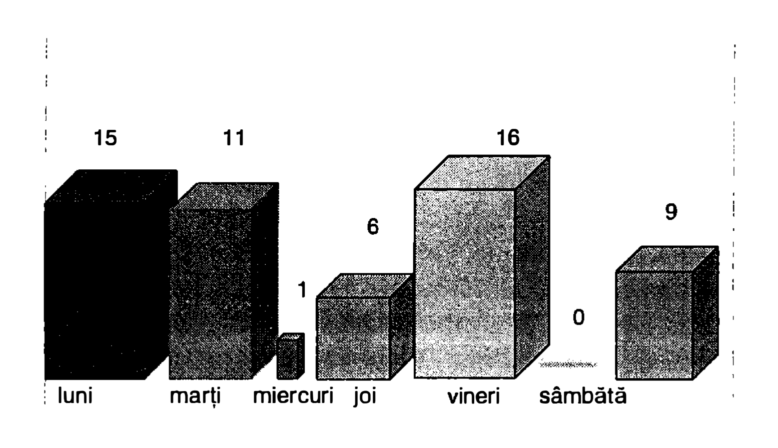


Fig. 3

Ţinând seama că luni este prima zi a săptămânii, ea este totodată şi un semn al mersului lucrurilor pe această perioadă. Orice început, crede ţăranul român, are această capacitate de a da semne despre continuarea sa; luni este o *pars pro toto.* Această credinţă se înscrie în iraţionalismul cotidian, despre care vorbea şi Mircea Eliade. În contextul a-

cestui iraționalism, „fenomene mistice inferioare apar în planul realității fizice și biologice, precum și în lumea sufletească. Pilde: anulări de legi fizice, sau enigme mecanice (anularea impenetrabilității materiale); modificări inexplicabile în cauzalitatea biologică (vindecări miraculoase etc.); evadări din mecanismul cunoașterii (claire-voyance, preziceri, psihometrie etc.).”[1]

Credințele legate de ziua de luni, 15 la număr (1949-1963; pe parcursul lucrării vom folosi în paranteze numerotarea lui Gorovei), sunt în cea mai mare parte (11) interdictive, în 3 cazuri sunt predictive și într-un singur caz, prescriptive.

Ziua de marți are un alt statut față de cea de luni. Cele 11 credințe adunate la acest articol arată că nici un lucru început în această zi nu va continua bine și nu are șansă de împlinire. Marți, sau marțolea, este rea de moarte. O boală care ar începe în zi de marți nu mai are leac, crede românul. Pe fondul acestui potențial, marți se ține pentru a fi pedepsit un răufăcător necunoscut (2142). Credința spune că în a treia săptămână, și tot marți, răufăcătorul va muri răpus de boală, dacă cumva nu vine singur să fie iertat de păgubaș.

La jumătatea săptămânii, miercuri este adnotată cu o singură credință: „miercuri nu se spală cămăși, că pe ceea lume bei zoala“ (2221). Joile însă, în special cele nouă de după Paști, precum și cea din Săptămâna Patimilor, se țin fără a se lucra din teama de păcate.

Vineri se regăsește în 16 credințe cu adresare preponderent femeiască. Fetelor și femeilor li se interzic în această

---

[1] Eliade, Mircea: *Profetism românesc*, Ed. Roza Vânturilor, București, 1990, vol. I, pg. 52.

zi spălatul, mâncarea de frupt (de dulce), cusutul, pieptănatul, măturatul în casă, făcutul leşiei. Bărbaţii e bine să ţină şi ei această zi spre a fi scutiţi de furtună (4116). Vinerea Prohodului sau Vinerea Seacă poate vindeca de epistaxis, de migrene şi de durerile oaselor (reumatism). Sâmbătă este ziua căreia nu i se consacră un articol individual, probabil din lipsa unor informaţii care să reclame acest lucru. În schimb, duminica se numără 9 credinţe (1237–1245) ce ţin în exclusivitate de sărbătorescul creştin ortodox. Nici măcar spălatul pe cap nu este îngăduit în această zi, fiindcă femeii căreia ar face acest lucru nu-i va putrezi părul după moarte.

5.3.3. *Elementele cosmice* sunt prezente în credinţele românului în conformitate cu percepţiile sale, cu sistemul său de reprezentări la acest nivel, sistem ce respinge ideile de vid şi infinit ca fiind fără conţinut[1].

Luna predomină în credinţe chiar şi faţă de Soare, dar şi faţă de cer, de stele, de Pământ şi mai ales faţă de Luceafăr, acesta din urmă prezent doar în 3 credinţe.

Graficul de mai jos (fig. 4) reflectă această reprezentare numerică în legătură cu care se pot face mai multe observaţii, de altfel cunoscute de folclorişti (vezi lucrarea lui Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, la care am mai făcut referire, dar şi *Mitologie română* a lui Romulus Vulcănescu etc.).

Luna (1926–1944), potrivit poporului, păstrează iconic semnele primului fratricid, cel al lui Abel de către Cain.

---

[1] Bernea, E.: *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, ed. a II-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, pg. 96.

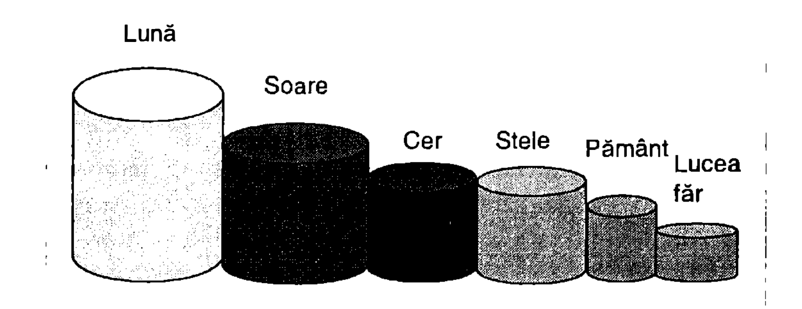


Fig. 4

Însă Luna, mai ales în faza ei de Crai-Nou, este în măsură, după credințele poporului, să dea indicii prin haloul său despre înrăutățirea vremii. De la ea așteaptă cei bolnavi însănătoșirea, gospodinele așteaptă tot de la lună să le fie casele ferite de ploșnițe și tot ele păzesc să nu toarcă pe lună nouă, fiindcă aceasta va fi mâncată de vârcolaci (eclipsă de lună). Singurele interdicții referitoare la aceasta se referă doar la a nu pleca în acele zile în călătorie și a nu așeza copiii mici să doarmă cu fața spre luna nouă, că vor slăbi.

Soarele este în credințe în general purtător de forțe pozitive, dar cu toate acestea omul trebuie să se poarte cu destulă considerație pentru el. Gunoiul nu se aruncă duminica spre soare, fiindcă cel ce ar comite o astfel de impietate ar rămâne orb (împăienjenirea, încețoșarea vederii).

Răsăritul și apusul sunt momente bine delimitate de credințe: răsăritul nu este bine să te prindă în pat, iar apusul

nu trebuie să mai găsească rufele la uscat. Dacă un copil mic se uită în soare, e semn că va fi „prea iubitor“ (3504). Iar despre drumul parcurs de astru pe boltă se spune (3505) că îl face mai întâi tras de doi bivoli, până la prânz, apoi de un bou până la amiază, de o căprioară până „îndeseară“, iar către asfinţit de un iepure şchiop. El reglementează la apus munca oamenilor. O muncă nu se începe în asfinţit, ci după aceea, dacă nu este posibil să se înceapă înainte de răsărit (3510). Şi dacă se întâmplă să se vadă trei sori pe cer (iluzie optică!), e semn că „e sfadă între împăraţi“ (3511).

Cerul, ca simbol cvasiuniversal al credinţei în fiinţe supreme, potrivit *Dicţionarului de simboluri*[1], semnifică acţiune, putere supremă. Deşi nu este decât simbolic putere supremă, constituie totuşi polul pozitiv al acesteia. În credinţele româneşti, el este accesibil doar celor curaţi de păcate, numai aceştia au privilegiul să vadă deschiderea lui de Anul Nou, de Bobotează sau de Paşti şi numai după ce au postit în ajun.

Credinţa în şapte ceruri ierarhice (707) se reţine ca reprezentare cosmogonică, aidoma celei a vămilor văzduhului, cerul de deasupra pământului fiind ultimul, prin care se strecoară ploaia, după ce le-a udat din belşug pe celelalte, „că nu numai noi suferim, ci şi naţiile celor şapte ceruri”. O altă credinţă (706), oferă o altă reprezentare ale cărei referinţe sunt aparţinătoare de contingenţele tradiţio-

---

[1] Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain: *Dicţionar de simboluri*, Ed. Artemis, Bucureşti, 1995, vol. I, pg. 287.

♦ O lucrare recent tradusă şi la noi, *Lumea simbolurilor* de Solas Boncompagni, profesor la Florenţa (Ed. Humanitas, Bucureşti, 2004), dezvoltă tema simbolisticii numerelor, a literelor şi a figurilor geometrice.

nalului: Carul Sfântului Ilie, „spre a nu răpaga (aluneca) în mersul său, are pe talpa roții cuie mari ce-i slujesc la înțepenire. Aceste cuie, îngăurind bolta cerească, lasă să curgă ploaia", într-o originală reprezentare meteorologică.

Steaua individuală, hărăzită fiecărui om spre a-i călăuzi destinul de la naştere până la moarte, în cosmogonia românească, este altceva decât steaua indexicală cu coadă roşie, vestitoare de război nimicitor (3581, 3582), sau puzderia de stele căzătoare (indicativ) peste locurile în care sunt ascunse comorile.

Luceferii (de seară şi de dimineață) ar fi, în aceeaşi cosmogonie (1896), fiii Soarelui şi ai stelelor, motiv pentru care Luna nu-i primeşte lângă ea. Cel de dimineață ar aparține împăratului rus, iar cel de seară împăratului nemților, după cum şi pe pământ se ridică şi stăpânesc marile puteri. Căderea luceafărului (de seară sau de dimineață) ar vesti moartea împăratului căruia îi aparține (1898).

La rândul lui, Pământul, menționat în acelaşi *Dicționar de simboluri*[1] ca simbol pasiv, se opune cerului şi, potrivit lui Paul Diel, el reprezintă omul ca ființă conştientă, lumea subterană cu monştrii ei, simbol deci al conflictualității naturii umane. În credințele cosmogonice româneşti (2996), el pluteşte pe o apă imensă şi se întinde cât cuprind poalele cerului. Credințele îl conştientizează doar prin seisme (datorate femeilor neglijente ce lasă între Filipi şi Andrei limbile melițelor să se bată singure), care dacă se petrec noaptea e a belşug,iar dacă se petrec ziua e a pagubă (2998).

---

[1] Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain: *op. cit.,* vol. III, pg. 40.

5.3.4. *Credințele meteorologice*, inclusiv predicțiile despre vreme, structurează sub acest generic un bogat material. Previziunile vremii și practicile predictive, asupra cărora vom insista ceva mai jos, totalizează 227 de credințe. Le urmează cele despre ploaie cu 19 credințe, cele despre tunet cu 16, curcubeul și grindina cu câte 10, trăsnetul cu 9, fulgerul cu 8, vârtejul cu 7, vântul cu 4, iar frigul cu 2.

5.3.5. *Elementele mitologice*, reprezentate în credințe, inclusiv numeric (vezi fig. 5), sunt distribuite astfel:

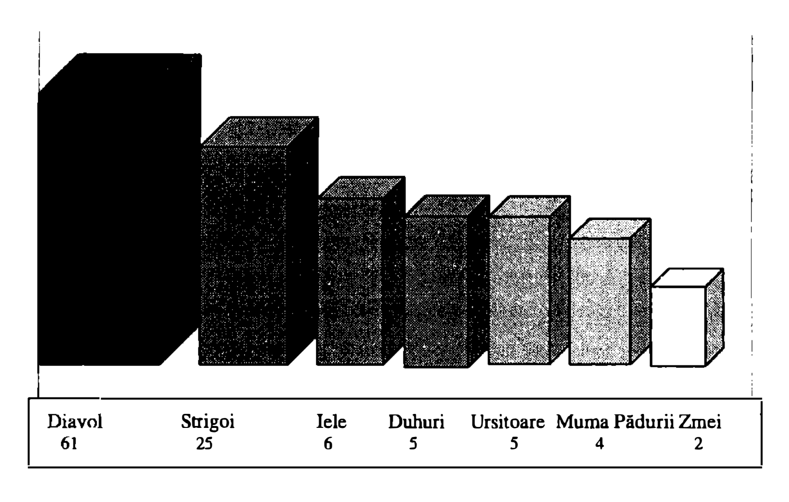


Fig. 5

Această situație, rezultată din numărul de credințe subscrise articolelor din lucrarea lui Gorovei, relevă firea temătoare a românului. Forța malefică covârșitoare este Diavolul (Dracul) sau Nefârtatele, contemporan cu creația în-

săşi, din care îşi revendică partea sa şi o ispiteşte şi pe cealaltă. În mitologia universală, mitul său se înrudeşte cu cel al dragonului. Psihologic, semnifică sclavia fără răscumpărare a celui ce cade în ispită, prăbuşirea în focul cel veşnic, tentaţia tuturor slăbiciunilor umane. Mitologia românească ni-l prezintă cu 80–82 de nume, cele mai multe de natura unităţilor sintagmatice sau cognomene care au funcţionat ca formule eufemiste de evitare tabuizantă a lui „Bată-l Crucea" (Ăl de pe Comoară, Ducă-se pe Pustii, Iaca Cine, Ăl cu Coarne, Cornea, Nichipercea, Tartorul etc.).

Strigoiul, după Theodor Burada[1], este prezent ca termen în regiunea dacoromână şi la macedoneni, iar la meglenoromâni apare ca vampir. Strigoii sunt „făpturi mitice sexuate, de ordin inferior, care joacă un rol important în daimonologia română. Cutumiarul românesc menţionează două soiuri de strigoi: aşa-zisul strigoi viu şi strigoi mort, mai precis om-strigoi şi mort-strigoi"[2].

El apare în numai 25 de credinţe, faţă de cele 61 câte îl pomenesc pe dracul. Şi numeric se poate spune că strigoiul are o forţă malefică secundară, posibilităţile de contracarare a acestuia fiind mult mai eficiente şi mai la îndemâna omului (neutralizare magică), mai ales că acestuia îi este dat să se nască şi să trăiască printre oameni, pricinuindu-le răutăţi chiar fără să vrea. De pildă, simplul fapt că se uimeşte de ceva atrage asupra acelui lucru deochiul.

Strigoiul se naşte ca al şaptelea fiu sau fiică în familia părinţilor săi şi are căiţă pe cap la venirea pe lume. Teama că după moarte acesta s-ar putea întoarce împotriva celor

---

[1] Burada, Theodor: *Datinile poporului român la înmormântări*, Iaşi, 1882. .

[2] Vulcănescu, Romulus: *Mitologie română*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1985, pg. 301.

vii a dus la o serie de măsuri de contracarare (3600, 3609, 3613...).

Totodată se cunoaşte şi credința că nerespectarea rituală a tradițiilor de la înmormântare s-ar putea întoarce împotriva defunctului făcând din el strigoi (a nu se da cocoş peste groapă, să nu treacă mâța peste mort etc.). Şi dacă se crede că un mort a fost strigoi (căruia nu i s-au aplicat obiceiurile de neutralizare la înmormântare), pentru alungarea acestuia se cunosc şi alte practici, cum ar fi de pildă ungerile apotropaice cu usturoi, similare fumigațiilor cu tămâie. Peste mormântul celui bănuit a fi fost strigoi se încearcă a se trece un armăsar negru sau un gâscan; aceştia nu trec peste mormânt dacă acolo este într-adevăr un strigoi (3617).

Ielele, spre deosebire de strigoi, sunt asimilate unor zâne ale văzduhului despre care tradiția românească afirmă o adevărată poligenezie: femei vrăjite care nu-şi află alinarea, fiicele lui Rusalini-Împărat care trăiesc prin păduri şi-i urăsc pe creştini, trei fiice ale lui Alexandru Machedon care au băut din greşeală apă vie şi au început să zboare, femei frumoase blestemate de Nefârtate să bântuie prin lume. Şi ele cunosc mai multe nume (Dânsele, Muşatele, Hălea, Milostivele, Sfintele etc.), cu uz local. Credințele afirmă (1717) că acestea se prind în horă neîncheiată la 16 aprilie, iar locul de verdeață unde au jucat rămâne ca după foc, însă iarba care va creşte după aceea în acelaşi loc va fi de o frumusețe deosebită. Dacă va bea cineva apă din fântâna de unde au băut ielele, acela va fi pocit şi de aceea dimineața, în mai multe zone, cei care beau din fântâni lasă în apa aceea un semn (o scamă de haină, un capăt de ață etc.) aşa încât să se neutralizeze eventualele consecințe. Tot la fel se fereşte iarba fragedă,

crescută în pâlcuri rotunde pe sub pomi, crezând că aceluia ce o va călca i se vor poci picioarele.

Puterea malefică a ielelor atinge apogeul luni, în a opta zi după Rusalii, când oamenii țin cu străşnicie să nu lucreze de teama acestora. Tot aşa se procedează cu toată săptămâna de după Duminca Mare. Şi tot de teama lor (1722), nu e bine să ieşi afară noaptea dacă cineva te cheamă şi nici să răspunzi din casă dacă îți auzi numele, fiindcă se crede că ielele cheamă oamenii pe nume şi apoi îi posesc.

Izomorfele maleficului propun în sistemul credințelor, alături de cele menționate până aici, şi duhurile necurate. Dacă strigoii şi ielele nu atrag mânia lui Dumnezeu, acestea din urmă reuşesc să o facă, motiv pentru care se refugiază chiar în sufletele oamenilor, făcându-le cu atât mai rele (1232). Uneori, Dumnezeu (1234), ca să piardă un duh rău, poate să-l trăsnească pe om, răsplătindu-i sufletul cu un loc în rai. Ele bântuie noaptea peste tot, de aceea este bine să nu ieşi afară înainte de a cânta cocoşul de dimineață, spun credințele (1236) şi nici să nu dormi cu ferestrele deschise. Iar dacă se întâmplă să dormi în pădure sau pe câmp, e bine să faci în trunchiul copacului sub care îți pui culcuşul o cruce pentru a goni duhurile rele (1233).

Ursitoarele, nu ursita, adică zâne specializate ale sorții, nu ipostazele sorții, sunt reflectări în tradiție a zeiței Bendis, învestită de daci cu atributul destinului, asemenea zeiței Artemis la greci, zeiței Hecate şi Parcelor la romani. Mitologia românească afirmă simultan ursitorii şi ursitoarele într-un sistem de împuterniciți şi mesageri divini discreționari ai destinului uman.

Ursitoarele, Ursitele sau Ursele sunt de regulă o trinitate (*Torcătoarea*, *Depănătoarea* şi *Curmătoarea*) care stabi-

leşte cursul vieții şi sfârşitul acesteia pentru orice nou-născut în cea de-a treia zi de la venirea lui pe lume, motiv pentru care se practică o serie de tradiții de îmbunare a lor, săvârşite de moaşa copilului. Se crede că trebuie aşteptate cu masa întinsă, plină de bunătăți (3968), iar părinții copilului, opt zile de la naştere, trebuie să păstreze o veselie rituală (3969) ce se va repercuta asupra vieții copilului.

Muma-Pădurii este unul dintre arhedemonii cei mai cunoscuți, despre care se afirmă[1] că ar fi mama îndrăciților. Metamorfozată într-o fecioară atrăgătoare, s-a împreunat cu Satana şi au rezultat diavolii cei răi şi mulți. Sălaşul ei se află într-o lume minerală, umedă şi întunecată: în pădurile neumblate, în hățişuri etc. Exclusiv ființă malefică, practică magia neagră, aducătoare de nenorociri oamenilor cărora le este ostilă. Este bine portretizată în basme, dar şi în credințe (2489-2494). Acestea din urmă o prezintă mai ales ca pe un pericol pentru copiii mici. De teama ei, copilul nu se scoate din casă înainte de a fi botezat (40 de zile), iar scutecele nu se lasă la uscat după apusul soarelui, fiindcă Muma-Pădurii (numele unei boli provocate de ea copiilor) îi face să plângă toată noaptea.

Contracararea Mumei-Pădurii se poate face (2492) printr-o practică magică simplă, la îndemâna mamelor: cu copilul în baraţe, acestea iau o seceră sau un topor şi înțeapă de trei ori umbra copilului (suflet exterior), zicând un descântec de alungare a demonului. Şi tot profilactic, după botez, se pun lângă copil un obiect din fier, o mătură, tărâțe şi spuză din vatră ca să nu poată veni Muma-Pădurii să-i ia sufletul sau să îl schilodească.

---

[1] Vulcănescu, R.: *op. cit.*, pg. 315.

Spre deosebire de acest monstru malefic, zmeii sunt monştri htonici (locuiesc pe tărâmul celălalt), hibrizi nocturni ai Nefârtatelui, monozigoţi (incapabili a se reproduce), dar care fură fetele de împăraţi şi le duc în palatele lor subpământene de unde, în basme, le salvează Făt-Frumos. Zmeoaicele (1286), potrivit unor credinţe larg răspândire în sudul ţării (suprapuse peste cele ce vizează zburătorii), vin în vis şi chinuie bărbaţii. Antidot nu există, decât remedii pentru durerile ce apar după un astfel de coşmar şi care se alungă prin unguente cu untură de porc oprită special în ziua de Ignat. De aceleaşi răutăţi sunt în stare şi zmeii, cărora Dumnezeu nu le-a îngăduit să vadă lumina soarelui (4478). Ei stau ascunşi prin scorburile nucilor şi ale alunilor de unde ies numai seara.

5.3.6. De remarcat sunt şi principalele *elemente din natură*, prezente şi ele în credinţe astfel:

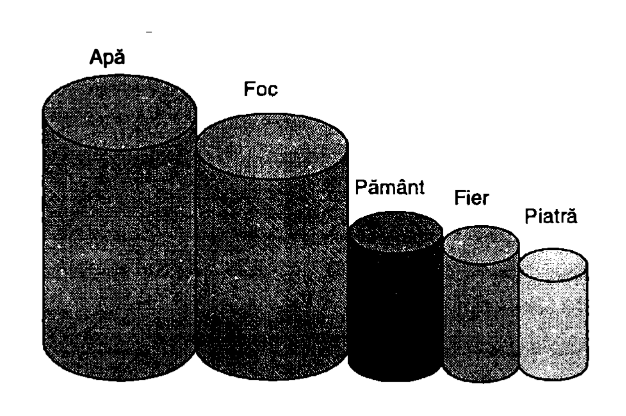


Fig. 6

Apa este prezentă în 51 de credințe, focul în 49, pământul în 7, fierul în 5 şi piatra în 3 credințe, pe celelalte le-am considerat nesemnificative.

Apele, în *Mitologia*[1] lui Romulus Vulcănescu, după cum ne relevă hidromitologia românească, se împart în ape cereşti şi ape pământeşti şi reprezintă un element primordial încă din actul creației prin colaborarea Fârtate – Nefârtate.

Se cunoaşte legenda cosmogenetică potrivit căreia Dumnezeu l-a trimis pe Satana în fundurile apei fără de margini a începuturilor să-i aducă o mână de pământ ca să urzească planeta oamenilor, dar acesta îşi revendică în gând partea sa din creație. Dumnezeu ştie ce gândeşte şi îl ceartă pentru asta, mai ales că datorită gândului său viclean Satana vine cu mâna goală, fiindu-i pământul din mână spălat de ape. După mai multe încercări în care diavolul nu renunță la gândul său, Dumnezeu îi scoate pământul de sub unghii, suflă asupra lui şi urzeşte planeta. În reprezentările mitice ale poporului, există deci apele cereşti, apele pământeşti şi cele subpământene, afirmate inclusiv de basmele noastre. Însă se cunoaşte şi o clasificare funcțională a apei în: apă *consacrată*, *fastă-nefastă*, apă *lustrală*, apa *neîncepută*, apă *vie*-apă *moartă*, apa *morților* (apa sâmbetei).

Simbolic, apa îşi structurează funcțiile în trei direcții esențiale: origine a vieții, mijloc de purificare, centru de regenerescență[2]. Ea trimite la temelia divină a universului, la puritate, la viață.

Credințele românilor adunate de Gorovei la acest articol se referă în exclusivitate la apa ca mijloc de purificare, ca-

---

[1] Vulcănescu, R.: *Mitologie română*, pg. 475-476.

[2] Chevalier, J.: Gheerbrant, A.: *Dicționar de simboluri*, Ed. Artemis, Bucureşti, 1994, vol. I, pg. 107.

pabilă de virtuți apotropaice şi profilactice. De la simpla neîndemânare în a turna cuiva apă pentru abluții sau de băut (65, 66), apreciată de rău augur, la apa cu virtuți curative (67, 70, 100, 106) din Vinerea Seacă, Joimari, de Drăgaică, de Schimbarea la față şi de Crăciun, la apa fastă, apa nefastă şi până la apa diluviană, aceasta este cu consecvență sursă şi resursă a trupului şi a sufletului, predicție şi terapie.

Apei îi urmează focul, care, ca şi aceasta, este *ceresc*, *pământesc*, *htonic*, *sacru* şi *viu*[1] şi se prezintă în dublă ipostază stihială, focul ceresc deosebindu-se de focul de la îndemâna oamenilor, furat de Nefârtate, aspect valorificat în miturile prometeice.

Simbolistica focului îşi are originile în miturile hinduse ale lui Agni, Indra şi Surya, care şi ele propun focurile lumii terestre, ale lumii intermediare şi ale celei cereşti (soarele, trăsnetul), al penetrării şi al distrugerii, respectiv Vaishvanara şi Agni. Focul reprezintă înțelepciunea divină, vigoarea fecundității, ambivalența conştiinței, purificare şi regenerare.

În credințele românilor, spiritul focului se bucură de o protecție motivată prin teama de repercusiuni devastatoare (1341, 1342, 1351, 1355 etc.). El dă semne despre vreme, despre relațiile cu duşmanii (1349), poate fi purificator (vezi trecerea copiilor peste focul din ziua de Joimari). Foc din casă nu se dă seara dacă la acea casă este copil mic, fiindcă copilul va plânge toată noaptea aceea. O seamă de credințe vizează paza de foc prin respectarea riguroasă a unor datini (1378, 1384, 1375 etc.).

[1] Vulcănescu, R.: *op. cit.*, pg. 380, 485.

Pământul apare în mitologia românească în ipostaze care se înscriu într-o viziune cosmogonică fecundă: pământul ceresc, pământul-mumă, cu o geografie originală.

Legendele geogonice amintesc de creația dumnezeiască în colaborare cu Nefârtatele sau în colaborare cu ariciul, acesta fiind cel care dă soluția dispunerii suprafeței în forme de relief. Pluralitatea morfologică a pământului este structurată (sincretic) pe pământuri cerești, spații sacre accesibile doar celor virtuoşi (Raiul) sau celor pierduți în păcate (Iadul) şi aşa-zisul pământ-mumă, reprezentat pe două niveluri în care se separă lumea albă sau lumea luminată de lumea neagră a tărâmului celuilalt, spațiu htonic vag delimitat, în permanentă contradicție cu primul şi între care se comunică prin sorbul-pământului. Din lumea tărâmului celuilalt vin monştrii malefici care tulbură viața celor din lumea luminată. Şi acolo se încumetă să plece eroii pozitivi ai basmelor în misiunea lor de a îndrepta răutățile pricinuite (vezi V.I. Propp, *Morfologia basmului*).[1]

Simbolica pământului[♦] se susține în credințele româneşti la acest articol prin şapte relații menționate de Gorovei din Moldova. Ele vizează, aşa cum am mai menționat, în special cutremurele (2992-2995; 2997-2998). O singură dată se face trimitere al imaginația cosmogonică populară (2996), conform căreia „pământul pluteşte pe o apă ce se întinde dincolo de poalele cerului".

Fierul, ca element, este simbolic asociat cu robustețea, asprimea, rigoarea şi rigiditatea („tare ca fierul/ iute ca oțelul") şi a cunoscut la egipteni, de pildă, interdicțiile tabuizante, deşi tot acolo era considerat simbol al fertilității.

---

[1] Propp, V.I.: *Morfologia basmului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1970

[♦] Vezi paragraful consacrat (5.3.6), pg. 164.

La români, fierul are virtuți protectoare împotriva duhurilor rele, în special pentru femeile lehuze (1294), şi augurale pentru copilul nou-născut (1293). Înfăşarea unui copil cu un lanț din fier are un efect protector asupra acestuia, ca şi asupra celui care, la auzul primului tunet din an (1291), se loveşte cu un fier peste frunte ca să nu aibă dureri de cap tot anul. O altă credință fereşte lanțul de fier să nu fie furat pentru că acela care ar face-o ar avea parte de înlănțuirea cu acesta pe lumea cealaltă. În magie (1300), fierul este semnalat cu ocazia lăsării secului de brânză, când obiecte din acest metal se agață la coş pentru a lega gura fiarelor sălbatice (*fier / fiară*!).

Piatra nu este menționată într-un articol special consacrat, însă ea apare în legătură cu altele. Simbolistica universală a pietrei trimite la legăturile ei cu sufletul şi se asociază cu androginul, dar şi cu pasivitatea (piatra brută).

Cremenea este piatra trăsnită şi se folosea la romani, de pildă, la sacrificiul porcului drept chezăşie la încheierea unor tratate. La islamici, piatra neagră sau *dreapta Domnului* se folosea la consfințirea unui jurământ ca garant al acestuia, lucru întâlnit şi la noi, însă (1818) piatra se lua în sân dacă cel ce jura o făcea mințind, ca urmările să se abată asupra pietrei. În credințele noastre (238) se afirmă piatra aducătoare de rău, motiv pentru care la casa unde se mută un duşman se pun astfel de pietre la colțurile ei ca nimic să nu-i sporească acolo. O ultimă credință legată de piatră vizează efectul pe care pronunțarea acestui cuvânt de către un copil (598) l-ar fi avut asupra osificării cutiei craniene. Când un copil poate deja să pronunțe „piatră“, se consideră că oasele capului sunt destul de tari.

5.3.7. *Elementele meteorologice* care aduc mai întâi atingere recoltelor şi mai apoi oamenilor, după cum menționam mai sus, sunt prezente într-un număr remarcabil de credințe: despre vreme 227, ploaie 19,tunet 16, grindină 10, curcubeu 10, trăsnet 9, fulger 8, vârtej 7, vânt 4, frig 2.

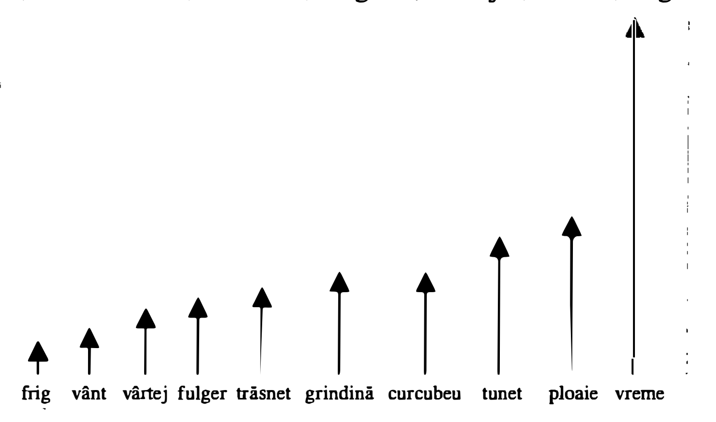


Fig. 7

În ce priveşte vremea♦, similar credințelor despre lucrurile care se lasă greu anticipate, neputința omului de a vedea un liman a inventat soarta, de la care a aşteptat semne după criteriile unei mantici care nu de puține ori a cunoscut aspecte personale, pentru că omul s-a arătat a fi dintotdeauna „făptură răscolită de o sublimă sete de absolut", care a trebuit „să-şi măsoare elanurile cu etalonul dramatic

---

♦ Vezi art. nostru *Predicțiile – mantică sau experiență*, în „Revista de Etnografie şi Folclor", tom. 39, nr. 5-6, pg. 439, Bucureşti, 1994, în care am detaliat aceste aspecte.

al caducității sale"[1]. Astfel, a citit în preajma sa semne ale lucrurilor viitoare, trimise să-i dea predictiv informații despre evoluții care îl îngrijorau. Privitor la vreme, semnele sunt imediate sau ale iminenței (Fulgeră seara, plouă până dimineața), dar şi semne la distanță (Dacă plouă la Bobotează, va fi vara lungă).

Într-o altă ordine de idei, semnele pot fi categorisite în semne care vizează exclusiv recolta (Câți cocori vezi primăvara întâi, atâtea chite de cânepă faci), vremea (Broasca neagră cântă numai a ploaie), călătoriile (Când se crapă mămăliga, faci drum lung curând), viața (Dacă-ți cântă cucu-n curte şi ai bolnav la casă, bine nu se mai face), evenimente sociale majore (Stea cu coadă roşie, semn de răzmeriță între țări este), primirea de oaspeți (Dacă-ți cântă cocoşul pe prispă sau la fereastră, îți vin neamurile), dragostea (Dacă se udă câinele pe zidul casei, ai femeia iubeață) etc.

Aşadar, drama cunoaşterii contemplative se consumă numai între semnificat şi semnificant, iar omul „cere gândirii magice să-i dea un sistem de referință în sânul căruia să se poată integra date care până atunci erau contradictorii"[2]

Observarea practicilor predictive (ale semnificării, imperative şi interdicții, jocuri şi testări magice) ne permite împărțirea acestora în două categorii: *predicții prin evidență* (constată şi interpretează semne instantanee), *predicții prin prospectare magică* (ocazionează demersul ma-

---

[1] Pavel Dan, Sergiu: *Proza fantastică românească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, pg. 22.

[2] Lévi-Strauss, Cl.: *Antropologie structurală*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978, pg. 220.

gic prin stârnirea semnelor spre a putea fi interpretate). Mergând mai departe cu analiza, se pot constata în natura semnelor unele relații care corespund regulii semnelor algebrice: + x – = –; + x + = +; – x – = +.

Bivalența semnului (masculin/feminin) cunoaşte în predicția românească despre vreme încrucişări şi împerecheri care se reduc la o posibilă regulă a combinărilor asemănătoare aceleiaşi reguli algebrice:

1) semn masculin în act masculin poate avea relevanță = +/–

2) semn feminin în act feminin poate avea relevanță = +/–

3) semn masculin în act feminin, ca şi semnul feminin în act masculin au aceeaşi relevanță = +/–♦.

Dar iată câteva exemple: Un obiect este potențat de un prilej ritual atât încât să capete relevanță într-un act magic. De pildă, de Crăciun, de Anul Nou ori de Bobotează, cărbunele (tăciunele din vatră), inert până atunci, capătă relevanță în testările despre vreme în funcție de arderea lui completă sau incompletă (+/-). Această testare este de tipul 1 (semn masculin în act masculin).

Pentru al doilea tip de relație, unde actul feminin (după principiul uscat/umed) este asimilat fertilității, este ilustrativă practica predictivă (împlinită de autor femeie) în seara Sf. Vasile cu scopul de a testa mersul sorții fiecărui membru din familie pentru acel an.♦♦

♦ Pentru mai multe detalii, vezi articolul nostru intitulat *Natura şi funcțiile semnului în predicțiile româneşti,* în „Revista de Etnografie şi Folclor", tom. 40, nr. 1, Bucureşti, 1995, pg. 39-42.

♦♦ Gospodina rânduieşte în noaptea Sf. Vasile pentru fiecare membru din familie câte o lingură cu apă, apoi aşază lingurile într-o tavă la

În ilustrarea celui de al treilea tip de relații (semn masculin în act feminin sau semn feminin în act masculin), amintim practica tinerelor fete din aceeaşi noapte a Sf. Andrei de a-şi citi ursita în colțurile oglinzii la care se puneau patru lumânări aprinse (lumânările sunt simboluri masculine, privitul în oglindă este act feminin al fertilității).

Similar, în aceeaşi seară şi în acelaşi scop, aceleaşi fete îşi testau ursita cu un colier făcut din oasele rămase de la masa comună. Oasele, înşirate pe o ață de către fiecare participantă, precum mărgelele, erau lăsate lângă uşa de la intrare şi colierul pe care îl lua câinele însemna că fata care îl făcuse avea să se mărite în anul ce începe în curând (înşiratul pe ață = act masculin, respectiv autor feminin = relevanță +/–). În actul predictiv, deci, semnul şi semnificația au egală importanță. Semnul apare în dihotomii de tipul: A – masculin/feminin (uscat/umed, stânga/dreapta, răsărit/apus, sus/jos, cald/frig, impar/par etc.), B – feminin/feminin, ori C – masculin/masculin.

Iată şi câteva exemple luate cu predilecție din predicțiile despre vreme, în conformitate cu tipurile stabilite:

A) Dacă luna iese cu coarnele în sus, vesteşte lună ploioasă. (M-f),

Dacă sunt nori alungiți la răsăritul soarelui, va ploua. (M-f)

Vara, când te frig picioarele de cald, va ploua. (uscat/umed)

Dacă e cald vara, iarna va fi geroasă. (cald/frig)

Când soarele se uită îndărăt la apus, a doua zi plouă; iar când vara răsare roşu va fi vânt peste zi. (răsărit/apus)

---

fereastră (sau la vatră) şi dimineața va observa a cui lingură a pierdut din apă, semn că aceluia nu-i va merge bine în anul care începe.

Când apar doi sori, plouă; dacă se văd trei, e a secetă. (par/impar)[♦]

B) Dacă se udă sarea în tiugă, e a ploaie; dacă se bat holdele pe câmp sau dacă ceața pe văi e întunecoasă, e a ploaie. (F-f)

C) Când sclipeşte paiul grâului, e a vreme bună. (M-m)

Când zboară ciocârlia dimineața sus de tot, e a vreme bună. (M-m)

Observarea credințelor despre vreme şi a practicilor predictive, respectiv a testărilor, îngăduie constatarea altor tipuri de legături, cum ar fi de pildă unele repere din calendarul creştin: Crăciun–Paşti, Mucenici–Paşti, Paşti–Rusalii ca dihotomii în opoziție sau de identitate; Bobotează – toată vara, Sf. Gheorghe – toată vara, Rusalii – toată vara, Sf.Ilie – toată vara, Sf. Nicolae –toată iarna, ca dihotomii de identitate cu un termen vag. Exemple:

Dacă e vremea rea de Crăciun, e frumoasă la Paşti.

Dacă plouă la Mucenici, plouă şi la Paşti.

Dacă e vremea rea de Paşti, e rea şi la Rusalii.

Sau:

Dacă plouă la Rusalii, plouă toată vara.

Dacă bate vântul la Sf. Gheorghe, nu vor avea oile lapte în vara aia.

Dacă nu plouă până la Sf. Ilie, nu mai plouă toată vara.

Dacă e vreme bună la Mucenici, e bună toată vara.

Dacă e zăpadă la Sf. Nicolae, iarna e scurtă.

Dacă e cald în luna lui Cuptor, va fi iarna geroasă.

[♦] O descriere relevantă a accepției simbolice a numerelor o face Solas Boncompagni în lucrarea sa *Lumea simbolurilor*, apărută la Ed. Humanitas (Bucureşti, 2004), cu o documentare remarcabilă, inclusiv în etnologie.

Dacă tună la Simion Stâlpnicul, va fi toamna lungă (adică predicții la distanță).

5.3.8. *Credințele despre om*, în articolele cărții lui Artur Gorovei, sunt numeroase şi eterogene şi cu toate acestea ele suscită un interes aparte. O primă selecție cuprinde doar omul şi părțile corpului său: copilul este prezent în 53 de credințe, părul în 39, capul în 30, somnul în 27, mâna în 22, ochii în 20, dinții în 11, buricul în 10, gemenii în 8, buza în 6, femeia în 5 şi omul (bărbatul) într-o singură credință. O reprezentare grafică pe criteriul numeric nu este mai relevantă decât simbolica acestor articole şi forța lor prescriptiv-persuasivă.

Copilul/pruncul este asociat cu simbolul inocenței, deşi cărțile de vise[1] i-au dat acestuia o simbolistică negativă, asociindu-l cu boala şi alte neplăceri. Copilăria simbolizează simplitatea naturală, spontaneitatea, începând din mitologia hindusă şi până la noi. Chiar şi evanghelistul Matei (18.3) spunea că, „De nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în Împărăția Cerurilor". Luca adăuga şi el: „Cine nu va primi împărăția lui Dumnezeu ca un prunc nu va intra în ea" (18.17), iar francmasonii se consideră *copiii văduvei*, adică ai zeiței Isis, cea care îşi căuta soțul sfârtecat.

Credințele românilor pe această temă (855–907) sunt variate şi cuprind o plajă largă de predicții (de la fecunditatea cuplurilor până la cursul vieții copilului), de recomandări de natură profilactică până la interdicții greu de asociat unui criteriu. O grijă deosebită este vizibilă în acestea pentru a nu-i pricinui copilului suferințe care să-l facă

[1] Tamaş, Veronica: *Marele dicționar al viselor*, Ed. Miracol, Bucureşti, 1997, pg. 56.

să plângă: a nu-l scoate din casă înainte de botez fiindcă ar căpăta mugetul vitelor, a nu ieşi cu ţigara aprinsă din casa unde este copil mic, ca să nu plângă noaptea etc.

Alte griji vizează creşterea armonioasă a pruncului (878–884), hrănirea acestuia (891), sănătatea lui (901) etc. Părul bogat este, conform credinţelor româneşti (3037), un semn de noroc şi belşug, cei cu părul creţ sunt mincinoşi şi cei cu părul roşu sunt răi, după cum se spune. Grija pentru podoaba capilară se susţine şi din punctul de vedere al credinţelor pe o argumentare de tip special: de pildă părul care cade sau părul tuns nu se aruncă (3044–3046) la întâmplare pentru că ar pricinui dureri de cap sau chiar chelirea. O credinţă (3041) recomandă să nu se ardă părul pentru că pierzi puterea, ceea ce trimite la trădarea Dalilei din Vechiul Testament. Şi din nou aducem în atenţie grija deosebită care se poartă pruncului ce urmează a se naşte: femeia însărcinată nu trebuie să lovească cu piciorul câinele sau pisica pentru că ar naşte copilul plin de păr, motiv pentru care pune în scăldătoarea acestuia păr de pisică sau câine, ca să prevină riscul dacă cumva nu-şi mai aminteşte că a lovit un astfel de animal (3052). Iar dacă ar mânca cumva din oală sau ar face mămăligă în timp cât este însărcinată, mama riscă să nască un copil fără păr pe cap (3053). Grija de a nu cheli întreţine şi ea alte credinţe: fetele să nu mănânce despletite, că le cade părul (3066), să nu se mănânce seminţe de tiugă (3063), fiindcă se riscă a rămâne ca tiuga fără păr, sau să nu te speli pe cap în săptămâna brânzei (3060). În schimb, se recomandă (3058–3059) ca fetele mari să se ungă pe păr cu untură de arici (efect prin contagiune) sau să dea cu salcie pe păr în ziua de Florii.

La Sf. Toader se spală pe cap cu iarbă mare şi i se adresează sfântului cu rugăciunea: „Toadere,/ Sân Toadere,/ dă cosițe fetelor/ cât cozile iepelor“ (3070). Deci se poate reține că părul, asemenea unghiilor, conservă relații intrinseci cu trupul şi legăturile lor magice sunt evidente.

Pletele sunt indicii ale unor virtuți, ale virilității, ale puterii. De aceea prima tăiere a acestora este una rituală la mai toate popoarele. În China antică, de pildă, tăierea părului era considerată o mutilare asemenea emasculării şi interzicea celui ras în cap accesul la anumite demnități. În confruntările bărbăteşti, tunderea adversarului era un semn al capitulării şi al triumfului în acelaşi timp, precum scalparea practicată de triburile de sălbatici. Pentru femeile adultere, în unele medii, se practica tunsul ca mutilare. În vise, părul este asociat cu bucuria şi dreptatea, dar şi cu desfrâul, cu regretele, durerile, paguba etc.

Capul, spre deosebire de păr, nu interesează în credințe în chip special decât pentru eventualele îmbolnăviri, motiv pentru care se respectă preventiv o serie de reguli cu trimitere la magia simpatetică (608), o serie de interdicții (604, 611, 620), dar şi practici terapeutice (605, 607, 614, 619).

Somnul este în vise tradus cu sensul de curaj, propunere tentantă, afaceri duse la bun sfârşit, reuşită în viață şi mai puțin cu sensul de adversitate[1]. În schimb, somnolența se traduce cu zădărnicia în acțiuni, dezlegarea la răutate, apropiindu-se astfel de conținutul celor mai multe credințe care recomandă să nu dormi în zilele unor sărbători mari (3516), cum ar fi de Paşti (3517), de Sf. Vasile (3518) ori de Sf. Gheorghe (3520), dar nici în alte zile să dormi mult (3527) pentru a nu te îmbolnăvi de gălbenare (hepatită).

[1] Tamaş, Veronica: *op. cit.*, pg. 186.

Cei deştepți au somnul uşor (3519), spre deosebire de „bondolani“ (prostănaci n.n.). Practicile reținute de Gorovei la acest articol reliefează grija pentru somnul copilului, dar şi pentru somnul adulților (3532) care trebuie să protejeze mâna dreaptă spre a putea să-şi facă şi noaptea semnul crucii cu ea. Femeile, când dorm în câmp, cu prilejul lucrului, trebuie să facă semnul crucii peste locul unde urmează a dormi (3542) ca să nu fie pocite de iele. De reținut somnul indus magic cu ajutorul legătoarei picioarelor morților, la care recurg furii (hoții) pentru a putea fura din casele oamenilor fără a fi simțiți (3515), iar dacă aceştia ar lega şi uşa casei cu legătoarea, cei din casă nu s-ar mai scula decât dacă vine cineva să dezlege uşa.

5.3.9. În planul *relațiilor* interumane guvernează norocul (82), după cum atestă numărul credințelor reținute la acest articol, urmându-i: furtul (60), oaspeții (31), călătoriile (25), dragostea (15), duşmănia şi duşmanii (14), văduvia (8), bucuria (5), negoțul (4), omorul (3), mânia (2), arvuna (1), iscoadele (1) etc. Dicționarele viselor au reținut norocul cu o semnificație opusă (ghinion, perioadă neagră) şi mai puțin în chip pozitiv (ieşire dintr-o perioadă dificilă), însă credințele, prin modul lor direct de reflectare a

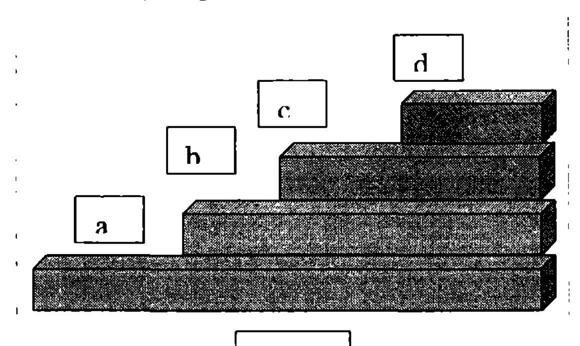


Fig.8

norocului, îl pun în centrul atenției sub câteva aspecte, aşa cum am mai văzut şi în alte cazuri: semne ale norocului, testarea, atragerea şi păstrarea lui. Din cele 82 de credințe despre noroc, 36 sunt semne ale prezenței sau absenței lui (a), 23 sunt practici (b) ale păstrării norocului (grija de a nu-i aduce prejudicii), 17 sunt practici de atragere a norocului (c), iar 6 sunt testări ale acestuia (d), vezi fig. 8.

Se remarcă semne de noroc în special la naşterea pruncului (2684, 2700-2704), la nuntă (2708, 2709), la înmormântare (2716, 2717), dacă îşi fac sau nu cuiburi rândunelele la casa gazdei, după zborul gâştelor etc.

Păstrarea norocului însă nu se mai rezumă la semne, ci presupune practici speciale (2686, 2692, 2715), avertizări (2735, 2736) sau interdicții (2705, 2712, 2724, 2754). Atragerea norocului (2687, 2693) poate să însemne şi practici (2726, 2734), cum ar fi de pildă înhumarea unui liliac în fața casei după ce ai pus un bănuț pe el, iar asta îți va aduce noroc. Testările norocului sunt practici individuale ocazionate de unele sărbători cruciale: de Paşti (2681) se fac testări cu un ou roşu care se va păstra un an, sau 40 de zile (2683), iar atunci, dacă va fi gol, e semn de nenoroc; de Sf.Vasile, când pentru fiecare membru al familiei se va rândui câte o lingură cu apă aşezată într-o tavă (2690), a căruia va fi secat până dimineața, acela nu va avea noroc; de Sânziene (2695), când fetele împletesc cununițe din planta cu acest nume şi le aruncă pe casă pentru a vedea a căreia rămâne acolo, fiindcă aceea se va mărita curând.

Furturile (a fura bani, a fura obiecte, documente) sunt prezente în vise ca prelungiri ale grijilor diurne constante în legătură cu acestea, iar interpretarea dată de mantica onirică (*oniromanție / oniromancie*) vizează poli opuşi: de

vei visa că furi, primejdie înfricoşătoare vrea să însemne, însă văzând cum se fură, înseamnă că îți surâde norocul, după cum arată cărțile de vise[1].

Credințele, cum am mai arătat, atestă o veche grijă față de acest fapt (1477–1486) şi ele merg de la semnele de ajutor în identificarea celui ce are această deprindere (Omul cu gropile în obraji are obiceiul luatului –1481; Când te pişcă şoarecele în casă, înseamnă că de cei din casă eşti furat –1485), până la semnele reuşitei la furat (Când te duci la furat, şi în timpul când stai şi asculți ca să te încredințezi că nu-i fi prins de cineva furând, de a rage atunci o vacă, nu te prinde nimeni, iar de-a necheza un cal, atunci mai bine să nu furi, că te prinde ca din oală –1480).

Dar furtul este în general incriminat şi de păgubaşi, şi de răsplata lui Dumnezeu: cine fură ghizdele sau altceva de la fântână pe lumea cealaltă mănâncă foc şi catran (1477). Sau, ca în mitul lui Sisif, cine fură pepeni din bostănărie pe lumea cealaltă se fac mari, iar păcătosul e silit să-i ridice din vale pe deal, şi iar, şi iar, deoarece aproape de vârf îi scapă din nou la vale (1479). Numai în noaptea Paştelui

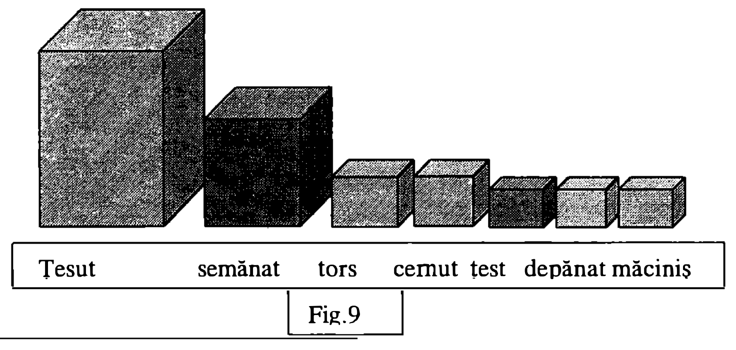


Fig.9

[1] Tamaş, Veronica: *op. cit.*, pg. 84.

furatul e de „bun augur“(!), pentru că acela care fură atunci (1478) poate fura tot anul fără a fi prins. Iar dacă prinzi hoțul în curte la furat (1693), „să nu-l împuști, că îi iei păcatele“.

5.3.10. *Ocupațiile*, în special cele domestice și agricole, se regăsesc în credințe într-o ierarhie sui-generis :

După cum se poate vedea, predomină credințele referitoare la țesut (38), apărute și întreținute în legătură cu această ocupație și cu sporul dorit de gospodine, lor urmându-le cele privitoare la semănat (11), ținute cu sfințenie și de bărbați. Celelalte preocupări gospodărești se referă la tors (2) și la depănat (1), adiacente țesutului, dar și la ciur și cernutul făinii (2), la facerea țestelor (1) sau la măciniș (1), cele mai multe legate de ocupațiile feminine.

Țesutul, îndeletnicire de industrie casnică, era ocupația cea mai importantă cu care femeile își petreceau mai toată iarna făcând pânza sau abaua necesare confecțiilor și lăzii de zestre pentru tinerele fete. Îndeletnicirea este străveche și se pare că la români a pătruns prin influență islamică, știut fiind că în țările arabe arta țesutului simboliza mișcarea stelelor și a universului în întregul lui prin aceea că este act de creație. Ajuns la rang de artă, țesutul s-a generalizat ca măiestrie a minuțiozității feminine (vezi pânza Penelopei din poemele homerice), până și zeițele sunt adesea reprezentate (marea zeiță hittită) cu unelte ale țesutului (de regulă fus sau furcă), iar țesutul este interpretat ca simbol al reluării permanente a ciclurilor persoanei, ale istoriei și ale universului[1].

---

[1] Chevalier, J.: Gheerbrant, Alain: *Dicționar de simboluri*, Ed. Artemis, București, 1995, vol. III, pg. 400.

În credințele noastre legate de țesut, ca de altfel şi în cultul grâului şi al pâinii, prelucrarea fibrei textile se face în condițiile păstrării manei şi ale grijii pentru spiritul plantei, căruia nu trebuie să i se aducă prejudicii, ceea ce s-ar repercuta în recolta anului viitor (în ciclul productiv care începe). De aici şi practicile de stimulare (3838) de la urzitul pânzei, care privesc în egală măsură recolta de cânepă, dar şi sporul în război (pânza să iasă ca fumul pe coş sau cum merge minciuna în sat). Pusul pânzei pe sulul războiului se face de către femei fără a fi văzute de bărbați, pentru că s-ar înmuia marginile acesteia (3844).

Şi în acest caz întâlnim o serie de practici menite să protejeze lucrul femeii (3836, 3850, 3855), țineri cu acelaşi scop (3823, 3825), dar şi acte de gratulare la încheierea lucrului (3827, 3855), predicții (3858) etc.

Semănatul, care în oniromanția românească este un semn în exclusivitate de bun augur, se arată a fi lucrarea agricolă cea mai importantă, fiindcă, în funcție de momentul ales (a nu se semăna la lună nouă – 3397), se decid sorții viitoarei recolte. Cum aceasta rămâne sub semnul incertitudinii până la strângerea de pe câmp, gospodarul se teme de orice ar putea să-i aducă vreo atingere[1] şi de aceea este prevăzător: semănatul începe cu ochii închişi (3398), se hrănesc păsările cerului cu resturi de la masa lăsatului de sec ca să nu strice recolta (3400), nu se dă împrumut nimănui din grâul de sământă etc. Iar sacii cu sământă se aşază cu rânduială, ca sporul să se întoarcă acasă, şi se țin legați la gură să nu se risipească mana etc.

---

[1] Vezi lucrarea noastră, *Cultul grâului şi al pâinii la români*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1997.

5.3.11. *Valorile etice* sunt şi ele în atenţia înţelepciunii populare, inclusiv în credinţe. Sunt stigmatizate cu precădere defectele omeneşti, după codul etic creştin ortodox.

Gorovei face în virtutea acestui cod deosebiri de mare fineţe între noţiuni (nărav/cusur; necinste/nedreptate ş.a.) şi structurează materialul etnologic aşa, încât izbuteşte să surprindă, în complexitatea sa, portretul moral tradiţional al românului.

Furtul, despre care am vorbit ceva mai sus, este urmat de numeroase alte apucături: cinste (3), curvar (2), lene (2), necredinţă în căsnicie (2), zgârcenie (2), dărnicie (1), nărav (1), necinste (1), nedreptate (1), nemilostivire (1) etc.

Cinstea se arată a fi virtutea care înnobilează, cu toate că autorul nu-i consacră un articol separat (1311, 2141, 4132). Grija pentru această virtute este de aceeaşi intensitate ca aceea despre noroc. Tocmai pentru asta nici o fată nu ia de la alta de pe cap o floare să şi-o pună sieşi, astfel ar lua cinstea aceleia, cu atât mai mult cu cât are motive să nu o facă. Cu acest prilej, Gorovei face referire şi la vise (alt nivel de reprezentare cu altă relevanţă, alt nivel de semnificare, cu o simbolistică specială) şi ne aminteşte (2141) că, dacă visezi că urci sau cobori un deal, câştigi sau, respectiv, pierzi cinstea şi, tot la fel, dacă te visezi zburând (4132), vei spori în cinste.

Patima iubirii extraconjugale, potrivit credinţelor din Vâlcea, îşi are cauza într-o neglijenţă a mamei care îşi sărută pruncul în spate (1064) sau îi dă un prilej înainte de împlinirea vârstei de un an să se uite în oglindă (2903). O astfel de patimă pecetluieşte viaţa copilului, iar acesta îi va sluji şi după căsătorie prin necredinţă. Un semn îl poate da câinele/căţeaua când udă peretele casei (556, 557).

Când câinele dă un astfel de semn, stăpânul casei se arată necredincios, iar când o face cățeaua, „vestește patima femeiei".

Lenea, judecată după credințe, nu pare să fie un dat, ci mai degrabă un accident; a vedea un miel pentru prima dată în an culcat înseamnă ca în acel an să-ți fie tot timpul lene (2213), se crede în Vâlcea. Spre deosebire de alte apucături, lenea are un remediu: „Să ieși până la poartă după cel ce-ți vine în casă, căci numai așa iese lenea din tine, ori dintr-ai tăi" (1863), se crede în zona Tecuciului.

Zgârcenia este previzibilă încă din fașă: copilul care are barba lată și o gropiță adâncită la mijloc are să fie zgârcit (177), ca și acela care își ține mâinile strânse pumni (2034).

Necinstea, necurățenia fetelor nemăritate sunt semnalată printre ele ori de câte ori plouă cu soare (3210), însă nedreptatea, care nu mai este o problemă personală, ci una contractuală, nu ține de cald omului (2646).

5.3.12. Dincolo de aceste vicii de comportament, mult mai zgomotoase însă, se regăsesc *bolile trupului*. Cuprinse în articole intitulate după numele lor tradițional sau identificabile sub alte titluri (de care își leagă cauzele), bolile sunt în majoritatea lor cele cunoscute din descântece (terapie magică simptomatică a lor).

Numele bolilor, ca etimologie, nu se circumscriu scopurilor anunțate din titlul acestei lucrări. Nominația, ca act de semnificare, a operat și în acest caz pe criteriul selecției semnului (simptom) esențial, a remarcabilului distinctiv: friguri, gâlci, junghi, spaimă etc.

Nu mai puțin interesante sunt credințele despre etiologia și terapia lor. Reprezentarea numerică a acestor cre-

dințe poate fi inclusiv un argument de arheologie medicală; numărul credințelor în legătură cu o afecțiune sau alta relevă înainte de toate incidența bolii şi îngrijorarea pe care ar fi provocat-o ca molimă, de care se leagă şi morbiditatea ei, în consecință.

În virtutea acestui criteriu, iată în ordine descrescătoare care este situația rezultată: bubă (45), friguri (44), deochi (42), boală (24), lehuzie (11), spaimă (8), oftigă (7), brâncă (6), junghi (6), gâlci (4), dambla (2), boală lumească (1), boală rea (1), dalac (1).

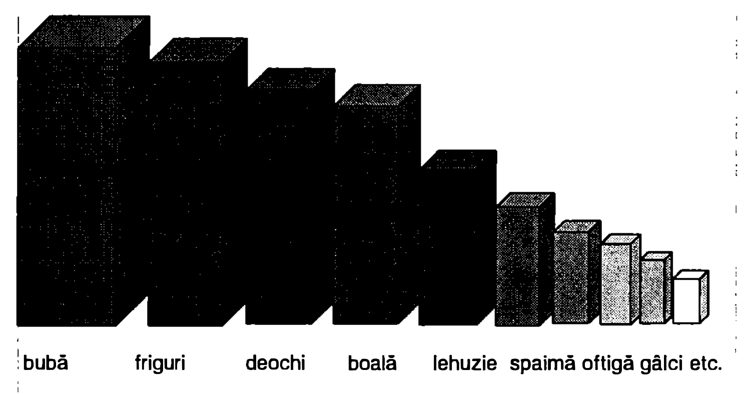


Fig. 10

În cea mai mare parte consecințe ale unor infecții, bubele erau purtătoarele unor germeni contagioşi, ceea ce atrăgea atenția ca factor de risc, lăsând la o parte suferința bolnavului cu simptomatica ei destul de zgomotoasă. În medicina populară se reține riscul de a se ajunge la buba neagră (dalacul), când mai nimic nu s-ar mai fi putut face. De aceea se manifestă atâta grijă pentru prevenirea unor riscuri de acest gen, iar în calendarul popular se consacrau

ţineri speciale, cum ar fi de pildă „zilele bubatului", respectiv 4, 5 şi 6 decembrie, când femeile nu mănâncă seminţe şi copiilor nu li se dau boabe coapte, ci fierte numai, pentru a le fi bubatul (pojarul, varicela) mai uşor de trecut, din moment ce se accepta că aceste boli ale copilăriei sunt inevitabile ba, mai mult, erau considerate prilejuri de imunizare naturală.

Cele 45 de credinţe adunate la articolul consacrat acestor afecţiuni sunt cu trimiteri la un spectru larg de cauze, de la unele neglijenţe în ţineri, de exemplu a nu mânca fasole în prima săptămână a postului mare (387), la unele tentaţii cum ar fi de pildă să prinzi ceva cu degetele din gunoi (395), până la interdicţii de genul celei ce opreşte femeia gravidă să dea cuiva cărbuni aprinşi (pentru a face focul), fiindcă ar fi născut copilul cu bube pe trup (390). Se semnalează şi factori agravanţi: „când ai vreo bubă, nu e bine să intri în vie, căci se obrinteşte şi atunci mai rău te doare" (400), după cum se crede în Vâlcea.

Focul, de obicei, poate în anumite condiţii să provoace astfel de îmbolnăviri: joaca copiilor cu focul (391), a nu strica urma oalei de la foc (404). Dar cu teama de a contracta bube se ajunge până acolo încât numai a te uita la cel ce-şi arată astfel de suferinţe e de ajuns să te îmbolnăveşti (406), sau pur şi simplu a te privi în oglindă îndată după un bubos (373).

Friguri este numele generic al unei boli din medicina populară care se caracterizează, aşa cum este de presupus, prin simptomul senzaţiei nefireşti de frig. Semnul de boală punea diagnosticul imediat, chiar dacă este un indiciu şi pentru alte boli cu debut zgomotos, şi terapiile uzuale îşi intrau în atribuţii: afumatul cu puf din cuibul unei rândunele (1420), afumatul cu păr de urs (1421) când se aprecia

că frigurile s-au făcut de frica animalului văzut de cel în cauză, tăierea unor fire de păr şi a unghiilor celui cuprins de boală şi punerea lor în amestec cu coaja unui ou la răscruce de drum (1415), până la a stoarce balega de cal şi a da zeama rezultată în amestec cu apă celui bolnav să o bea (1417).

Deochiul are un spectru larg de simptome şi se arată a fi mai mult o stare de rău general, cu frisoane şi chiar cu temperatură, dar şi cu greţuri, dureri intestinale, diaree, după descrierea făcută de terapeuţi. Afectează în special copiii mici (cei nebotezaţi, fiind necreştinaţi, nu se deoache), dar şi pe cei mai mari, adesea şi pe adulţi.

Mijloacele de prevenire a deochiului sunt variate: copilul înţărcat nu se mai întoarce la sân că va deochea (1086), pentru a nu fi deocheat, copilului i se dă piept de la o ţigancă (1089), nu se pupă copilul până nu împlineşte un an pentru a nu se deochea repede (1093), nu se lasă doi copii mici faţă în faţă pentru a nu se deochea amândoi, a se feri de omul cu ochii verzi (1090) etc.

În terapia deochiului însă apar cu forţă protectoare, asemenea amuletelor, unele obiecte magice: şnurul sau firul roşu (1095, 1096, 1107, 1108, 1111), o lingură (1113), cruciuliţa, firul de păr (1094) şi altele. Terapia, după credinţele adunate la acest articol, se arată a fi destul de limitată (descântecul ar fi suficient) şi pe alocuri se rezumă doar la a i se face deocheatului un benchi (*semn*) în frunte cu tină de sub talpa mamei sale (1125), cu cenuşă albă (1123), cu unt de vacă (1117), cu usturoi (1119) sau la simple abluţiuni cu apă descântată.

5.3.13. Un loc aparte îl ocupă şi în credinţele românilor *elementele magice*: vrăjile, farmecele, blestemele, apa din

scăldătoare, iarba fiarelor etc. Tratarea lor ca manifestări ale obscurantismului angajează o atitudine ostilă lor înainte de a cunoaşte uiversul lor original, iar strădania ateistă de înlăturare a acestor credinţe obscure în România anilor postbelici, inclusiv cu intervenţia regretabilă a unor etnologi şi folclorişti, respectabili altfel, nu a avut efectul scontat.

Cauzele care au generat astfel de credinţe, aşa cum am arătat la un capitol anterior, nu puteau fi eradicate prin decrete sau prin articole în revistele de specialitate. Iar ceea ce se încerca a se pune în loc în campanii susţinute nu avea legătură obiectuală cu credinţele milenare♦. Pentru o astfel de „revoluţie“ se impuneau mutaţii sociale esenţiale care să aducă în chip implicit un alt mod de percepere şi de interpretare a fenomenelor, a vieţii, a universului şi a umanităţii.

Sociologii, ca să nu mai vorbim de antropologi, ştiau bine că se comite o eroare gravă inclusiv de ritm; credinţele consolidate timp de milenii, oricare ar fi fost progresele sociale, nu puteau fi suprimate, cu atât mai mult cu cât alternativa oferită excludea din calcul şi biserica, singura care putea face câte ceva în acest sens, dar nu totul.

Vrăjile, subiect şi obiect în credinţele populare, au constituit prilejul magic de intervenţie în cursul firesc al lucrurilor, dar şi teama implicită care le-a consolidat statutul. Ele se regăsesc sub acest titlu într-un număr de 33 de credinţe la Artur Gorovei, urmate fiind de cele despre apa din scăldătoare (24), de farmece (14), blesteme (6) şi iarba fiarelor (2). Autorul inventariază separat vrăjile de farmece, din câte se observă, noţiunile fiind diferite pentru el.

♦ Vezi articolul nostru *Orientări în folcloristica românească după 1947*, în revista „Academica“, martie, 2004.

Cărțile de vise interpretează vrăjitoarele ca simboluri ale maleficului (necazuri, relații stricate, pierderi importante), ele fiind asimilate unei imagini degradate prin însăşi practica vrăjitoriei a vechilor preotese şi sibile druide, antiteză a imaginii idealizate a femeii. La români, în ținutul Sucevei, prin vrăjitoare se înțelege constant acea femeie care ia mana de la vaci şi nici nu putrezeşte după înmormântare (4201, idem 4235).

După Gorovei, testările de soartă la care recurg fetele cu prilejul înnoirii timpului (în mod frecvent la Anul Nou sau la Bobotează), ori la Sf. Andrei, sunt notate ca vrăji (4202–4214, 4219). Şi tot la acest articol autorul notează câteva practici de atragere a sorții sau a băieților mai ales la hore (4224–4228). Un interes aparte îl prezintă obiectele folosite de fete în testările de soartă, simboluri ale trăsăturilor fizice, morale ale viitorilor soți, simboluri ale bunăstării sau prosperității.

Astfel, identificăm: scuturatul lingurilor şi lătratul câinilor, stâlpul de la gard legat în noaptea Anului Nou, sculatul vitelor prin lovire cu piciorul, arderea a două fire de păr în foc, plumb topit şi turnat în apă, bruma de pe firul de busuioc, călcatul în urma preotului la Bobotează, aruncatul cu papucul peste casă, ca şi aruncatul cununiței pe acoperiş la Drăgaică etc.

Gorovei notează însă şi practici care, prin rigoare magică, se înscriu în noțiunea de vrajă (4223, 4228, 4231). Ele constau în aducerea din câmp în zi de duminică a unei tufe de mătrăgună în locul căreia se lasă o traistă cu pâine, sare şi rachiu. Mătrăguna se aduce pusă pe cap, cu respectarea condiției de taină, lucru studiat în detaliu de Mircea Eliade.

Simbolice sunt şi cheotorile pe care fetele le procură din hainele băieţilor pe care şi-i doresc de bărbaţi şi pe care le pun la nasturii lor sau pe cap, ori numai că le poartă la sine, cu credinţa că vor fi luate de aceia de soţii.

La articolul despre scăldătoare (3461–3484), Gorovei adună doar credinţele care se leagă de copilul nou-născut, deşi sunt numeroase credinţe şi în legătură cu scalda miresei şi a mortului. Aici trebuie să menţionăm flexibilitatea funcţională a semnului în raport de conţinutul evenimentului de referinţă (a se vedea argumentele flexibilităţii semiotice a colacului, de pildă, în raport de evenimentele vieţii sau de prilejurile sărbătorilor de peste an, la care am făcut referiri speciale în *Cultul grâului şi al pâinii la români*).

Din tradiţiile consemnate reţinem importanţa dată scăldatului, capabil să îşi pună amprenta pe tot cursul vieţii copilului. De aceea nu lipsesc din scăldătoare busuiocul, banii de argint, bujor, miere, pâine, zahăr, un ou, lapte dulce, agheasmă. Fiecare dintre aceste ingrediente are menirea de a-şi transfera asupra vieţii pruncului amprenta simbolului în care s-a consacrat: busuiocul atrage iubirea oamenilor, argintul aduce puritatea (afirmată şi în descântece), bujorul aduce rumeneala obrazului (semn de sănătate), mierea atrage vorba dulce, pâinea înseamnă îndestulare, zahărul aduce dulceaţa vieţii, laptele dulce e culoarea feţei, oul înseamnă sănătate trupească, iar apa sfinţită este protectoare de duhuri rele (3461).

În Mălinii Sucevei (3462) se folosesc şi altele: planta numită *lemnie*, cătuşnică, cânepă, popchişor şi chiar untură de purcel, ca pruncul să fie gras (ceea ce este în credinţele românului tot un semn de sănătate). În alte zone se pune şi sare ca să nu se opărească copilul pe la încheieturi. În scal-

da de după botez se aruncă şi o coardă de vioară ca să aibă voce să cânte când va fi mare, motiv pentru care tot acum se foloseşte o oală nouă. Moaşa îşi spală şi ea picioarele în scăldătoarea copilului (*similia similibus*...) ca acesta să plece repede în picioare (3466), iar înainte de a se arunca apa la trunchiul unui pom, în loc curat, se scuipă în ea (3472), gest de anihilare, ca să nu îşi bage coada necuratul în viața copilului.

Totodată scăldătoarea este şi un prilej terapeutic pentru copiii cu o sănătate şubrezită (3480), iar scăldatul la râu nu este permis (Adămeşti – Teleorman) în primăvară, înainte de a mânca brânză proaspătă din laptele acelui an.

Farmecele, la Gorovei, sunt, cum am mai spus, altceva decât vrăjile făcute de tinerele fete ca testare a sorții. Ele îşi propun un efect grav, care ar putea periclita viața şi sănătatea, mana holdelor şi armonia dintre oameni. Şi în acest caz, obiectele a căror forță malefică poate fi antrenată în scopul propus sunt variate: țărâna din urma dreaptă a subiectului sau din umbră, apa cu care a fost spălat un câine, floarea de toaie (Bucovina).

Credințele recomandă şi o serie de practici anihilante: de la banalul cântărit de Sf. Gheorghe, la purtatul unei amulete (1267) de către mireasă, purtatul unei haine sau a unui ciorap pe dos (1269), fixarea unei potcoave în prag, până la desfăcături (1278).

Pe de altă parte, blestemul se arată a fi chiar mai înspăimântător decât vrăjile şi farmecele, probabil şi prin aceea că el este o reacție de răspuns în răzbunarea unui rău pricinuit (motiv, nu capriciu) cu bună-ştiință, la care se cere, justițiar, ajutorul sfinților de prim rang. Cele 6 credințe sunt în majoritate (5) recomandări preventive formulate în genul: *e bine să* (se poarte inel în deget pentru a nu se

apropia blestemele), *să nu* (le toarne părinții copiilor apă ca să se spele, fiindcă, dacă îi vor blestema cândva, se vor lipi blestemele de ei) etc. Cel mai de temut este însă blestemul de preot (262), fiindcă cel blestemat nu va mai putrezi.

5.3.14. Un loc aparte trebuie să acordăm credințelor care vizează *belşugul*, *banii*, *mana*, sporul, averea, notate în articole distincte şi care, în ordine descrescătoare (respectiv, 36, 17, 10, 6, 1) relevă că o grijă constantă se îndreaptă către belşug, în sensul de prosperitate, ideal superior în care se regăsesc aspirațiile personale şi răsplata pentru curățenia morală, sfințenia cu care se țin sărbătorile (credințele) tezaurizate în conştiința colectivă şi nu în ultimul rând sârguința şi credința fiecăruia.

În chip firesc, belşugul este în centrul atenției celor mai multe credințe, de el depinzând însăşi existența fiecăruia. Asigurarea acestuia este motivată deci, mai înainte de toate, în trebuințele primare ale omului. De aceea la nivelul de semnificare şi argumentare al credințelor pentru belşug lucrurile sunt vizibil tranşante: a avea sau nu prosperitate. În centrul atenției rămân consecvent holdele (231), în legătură cu care te poți asigura dacă vei nota în ce zi a săptămânii a nins în acel an ca să ieşi în aceeaşi zi la semănat, garanție a belşugului.

De fapt, preocupat să ştie din vreme cum vor fi sorții lanurilor, omul a căutat semne prevestitoare de la testările practicate de Anul Nou sau în perioada dintre Crăciun şi Bobotează (vezi calendarul din foi de ceapă) până la elementele minore citite în culcatul găinilor (233), creşterea viguroasă a unor flori sau plante, ca *rodul-pământului* (232), a conurilor de brad (230), până şi în ghinda stejarului (225). Nu lipsesc nici practicile stimulative (altele decât

cele de atragere a ploii): a pune sub prima brazdă din primăvară pâine şi sare (223), a face de Trifonul viilor sfeştanie în câmp cu preotul şi în alaiul participanţilor în exclusivitate bărbaţi etc.

Banii vor spori vizibil în casa aceluia care de Crăciun, de Paşti şi de Rusalii se va spăla cu apă de pe bani (166), cred ardelenii de la Sobolciu. Or, grija pentru sporul acestora se vede la naşterea copilului, la nuntă (169), la prima simbrie (172), în vânzare (173) până şi în vise. Semnele prognostice se pot citi în mâncărimea din podul palmei drepte sau stângi (159), în scuipatul întâmplător pe haine (161), la vederea lunii noi (168) etc.

Mana, s-ar putea spune citind credinţele adunate de Gorovei sub acest titlu, are o trimitere aproape exclusivă la sporul laptelui vitelor dacă nu ar figura acolo (2033) o credinţă care se referă la interdicţia (pe considerentul sporului) de a da împrumut altora din grâul pentru sământă. Autorul reţine cu predilecţie o serie de practici preventive sau de contracarare a furatului manei: a nu vinde unt celor care au şi ei vite (2024), a face o bortă în cornul vacii la Sf. Gheorghe, în care moldovenii pun pâine şi sare apoi o astupă cu un cep de lemn. Şi tot preventiv, în ajunul Crăciunului, de Bobotează şi de Paşti vitelor de lapte li se dau spre consum anumite furaje (curativ, tărâţe cu luminăriţă).

Sporul, în al cărui sens se începe orice muncă, se asigură dacă nu porneşti acel lucru în zile de marţi, joi sau sâmbătă (3568), dacă nu te spurcă pitpalaca (3567), dacă nu mănânci cu cusăturile în poală (valabil pentru femei) sau cu cartea în sân (3569). În orice caz, când pleci cu sapa la praşilă, să te închini dacă vrei să ai spor (3572).

5.3.15. Credințele despre *alimente* sunt puține ca specii și am reținut doar articolele despre mâncare (71), la modul general, mămăligă (25), pâine (12) și vin (5).

Cercetând credințele despre alimente, se poate constata la români un adevărat cult pentru masă, ca moment important început cu rugăciuni și încheiat cu mulțumiri lui Dumnezeu. Masa este simbol al cerului, păstrat ca atare de bisericile creștine în prestolul lor, dar și un centru spiritual, principiu unificator, altar al familiei, simbol al stabilității și bunăstării. În credințele despre masă se regăsesc elementele etice privitoare la hrană și de aceea se zice că e mare păcat să scoli pe cineva de la masă, „că și turcul, de e turc, te lasă să mănânci și apoi îți taie capul" (după cum am auzit în Scrioaștea-Teleorman) și că dacă trosnește masa fără motiv, e semn că în familia aceea se vor întâmpla lucruri grave.

Una dintre credințele adunate sub acest titlu (2071) consideră ca benefic, în numele mesei și al cultului pentru aceasta, mâncatul de fructe dintr-o livadă străină sau dintr-o vie, dar nu îngăduie a lua și acasă, pentru că aceasta „se ține de furt". De aceea o altă credință adaugă: „Când ți-e poftă de ceva, mănâncă, ori cere, că nu-i păcat" (2094). Iar când mănânci, dacă se întâmplă să-ți ceară cineva, să-i dai nu numai să-i zici „na", fiindcă înseamnă că-i minți pe cei morți din neamul tău (2057), iar cel care a cerut, dacă este un copil, nu va mai crește (2058) și dacă este o femeie gravidă, va pierde copilul (2059). O altă credință (2107) este menită să întrețină în chip pragmatic statutul stăpânului casei: „Când mănâncă stăpânul casei, să nu lucre nime în casă, că nu-l va lua nimene într-o seamă când vorbește în adunări".

O serie de alte credințe reglementează conduita la masă: să nu mănânci culcat (2104), să nu mănânci stând pe coate (2106), să nu mănânci cu lucrul în poală sau citind, să nu mănânci din oală, să nu mănânci când mergi la fântână, până şi să nu mănânci de două ori din mămăligă fără a lua şi din udătură (din ciorbă), să nu mănânci pe vatră că tragi a calicie, să nu mănânci cu stânga, să nu mănânci din poală etc.

Nu lipsesc nici aici recomandările: fetele e bine să mănânce aluatul ras de pe covată ca să placă flăcăilor (2088), gospodina să şteargă imediat masa după mâncare, că altfel nu va putea vinde la târg ceea ce duce de vânzare (2067), să mănânci în ziua de Crăciun mai întâi carne de vrabie ca să fii uşor ca vrabia la muncă (2085)...

Aliment de bază pe masa românului, mămăliga este prezentă şi în credințele lui (25 la număr), răspândite în toată aria etnologică respectivă. Nu de puține ori este considerată *sațul casei*, în timp ce pâinea este *cinstea mesei*, iar trupul lui Dumnezeu se află şi în aceasta, din moment ce se exprimă credința „să nu prefaci mămăliga de multe ori, că găseşti vine de sânge prin ea. Îi păcat să arzi trupul lui Dumnezeu de multe ori“ (2001), după cum se spune la Broştenii Sucevei. Şi nu numai acolo se recomandă ca „mămăliga şi pâinea să n-o calci în picioare, că-i păcat“ (2000).

O altă credință spune că mămăliga nu are gust pentru că dracul îl fură din sac în momentul când ieşi din moară (1999). O serie de indicații protectoare pentru bunul mers al omului şi al gospodăriei se dau şi în legătură cu pregătirea mămăligii, cu turnatul ei pe masă, cu ceaunul, lingura, melesteul, tăiatul mămăligii etc. De asemenea, interdicțiile protejează şi ele viitoarea recoltă: „să nu mănânci mămăli-

gă din ceaun, că faci a sărăcie“ (2012), „să nu tai mămăliga cu ața de jos în sus, căci se scumpeşte păpuşoiul“ (2019). Mămăliga, crede românul, are şi virtuți tămăduitoare: „Cu mămăliga găsită, dacă te ungi peste negei, ei pier“ (2023).

Pâinea, în schimb, în jurul căreia se manifestă un cult coerent, bine conturat în toate tradițiile de peste an şi din ciclul vieții[♦], este prezentă ca articol distinct, reprezentat în 12 credințe adunate în majoritate din Moldova şi Bucovina şi numai două dintre ele sunt din Vâlcea şi Teleorman. Simbolic, sensul cuvântului pâine este un semn pozitiv inclusiv în scrierile patristice: „Fericiți cei care hrănesc pe cei flămânzi de dreptate, împărțindu-le Pâinea“, scrie Clement Alexandrinul. Nu întâmplător ebraicul Belth-lehem înseamnă „Casa Pâinii“ şi nu întâmplător pâinea este element euharistic.

Oniromanția a preluat şi ea acest simbol cu aceleaşi semnificații, dar cum cazuistica visului este diversificată, pâinea caldă înseamnă boală grea, a tăia pâinea înseamnă necredință, iar pâinea uscată înseamnă oboseală[1], altfel înseamnă bunăstare, mulțumire, sănătate, prieteni fideli, putere.

În cele 12 credințe adnotate de Gorovei, pâinea se înscrie în simbolistica generală impusă de cultul grâului şi chiar aminteşte de un ritual al ofrandei (3002) prilejuit de prima pâine din recoltă nouă, cunoscut în mai toată zona

---

♦ Trimitem şi cu acest prilej la lucrarea noastră „*Cultul grâului şi al pâinii la români*”, Ed. Minerva, Bucureşti, 1997, în care am insistat asupra celor mai multe aspecte socioculturale în care subzistă cultul complex, întreținut de la gesturi cotidiene până la rituri prilejuite de momente consacrate de semănat, seceriş, coptul pâinii, precum şi din ciclul vieții, cultul strămoşilor etc.

[1] Tamaş, Veronica: *op. cit.*, pg. 152.

sudică a țării: „Când se face întâi pâne de grâu, se fac colăcei, se leagă de ciutură cu fir roşu şi sporiş (o plantă al cărei nume susține credința, n.n.), se scufundă ciutura cu ele (gest de stimulare simbolică a fertilității, n.n.), apoi scoțându-le afară, se dau copiilor să le manânce", se semnalează din Catane, jud.Dolj.

Gorovei notează şi o practică magică în care pâinea este folosită cu scopul de a asigura un avans de autoritate asupra cuiva (3010). Această practică presupune să se ia două pâini, coapte primele, şi să se ascundă în biserică cât să treacă peste ele două liturghii, apoi să se dea celui vizat, înşelându-i buna-credință. De fapt pâinea apare de cele mai multe ori în magie cu scopuri benefice şi pretutindeni ea dă semne pozitive: dacă în timp ce se coace pâinea în cuptor ai oaspeți, se spune că aceştia vor avea parte de atâtea cămăşi câte pâini sunt în cuptor (3000). Dar pâinea uitată în cuptor, care *uitată* se cheamă, nu se dă copiilor spre a fi mâncată, fiindcă vor deveni uituci, şi nici fetelor de măritat, că vor fi uitate de flăcăi (3006, 3007). Socotită „cinstea mesei", după cum spuneam mai sus, pâinea impune gospodarului şi celor care o mănâncă un respect cultic consecvent: pâinea din care ai muşcat nu se dă altuia s-o mănânce, fiindcă îți dai puterile (3003), iar firimiturile de pâine ce cad de pe masă nu se aruncă la întâmplare, ci numai la foc sau în loc curat şi nici nu se calcă în picioare (3005), pentru că e păcat. Iar dacă la masă a rămas o bucată de pâine nemâncată după ce a fost începută, e semn că unul dintre meseni s-a sculat de la masă fără a se fi săturat, ceea ce este un semn de nelinişte pentru gazdă.

5.3.16. Fără a fi de ultimă importanță, *elementele religioase* relevă in extenso dimensiunea factorului creştin în

conştiinţa românului, iar chestionarul lui Gorovei o atestă ca atare.

În această idee am cercetat şi am reunit articolele cuprinse de autor în volum despre credinţele românilor privitoare la subiecte concrete ale religiozităţii: popă (28), păcat (23), pomană (18), Maica Domnului (16), lumânare (16), Rusalii (14), Paşti (12), icoană (12), Sf. Andrei (10), Filipi (8), Crăciun (5), Alexie (5), Florii (4), cruce (3), călugăr (3), An Nou (2), candelă (2), tămâie (2).

Lor le sunt consacrate articole separate, dar le-am adăugat şi acele credinţe risipite sub alte titluri, aşa încât putem spune că avem o imagine statistică a religiozităţii româneşti şi a exhaustivităţii ei. Fără doar şi poate că preotul este în atenţia credinţelor, chiar dacă în ele se pot citi şi semnele confruntărilor dogmatice la nivel inferior: întâlnirea unui preot în drum nu este de bun augur, după cum vom remarca în credinţe, însă prezenţa acestuia în casa creştinului cu botezul este benefică. Ideea de păcat este percepută din perspectivă creştină şi, din cele 23 de credinţe consemnate de Gorovei, doar 5 se află în articolul consacrat, celelalte regăsindu-se alături de prilejurile cărora li se asociază.

Cultul morţilor este prezent prin articolul consacrat pomenilor, termen ce înseamnă ceva mai mult decât simplul *parastas*, consacrat de biserică. Ele se fac în numele celor răposaţi şi sunt prezente doar în 9 credinţe afectate articolului (3230–3238), altele 9 fiind asociate cu prilejurile lor.

Maica Domnului se bucură şi în credinţele românilor de un cult central, cu o bogată susţinere în descântece, legende, poveşti şi balade, Maica Domnului acoperind cultul Marii Zeiţe sau al Zeiţei Mamă (Terra Mater, Magna Mater). Ea este considerată ocrotitoarea naşterilor şi a

pruncilor nou-născuți, motiv pentru care este prezentă şi în descântece („Să rămână X curat,/ luminat,/ Cum Maica Domnului l-a lăsat“).

Lumânarea este simbolul creştin al luminii, întrebuințat în prilejuri variate în sensul de axă a lumii, de lumină sacrală, veşnică, de ardere cu denotații interpretate în divinații. Ea însoțeşte viața omului de la naştere la înmormântare, în cultul morților, la sărbătorile de peste an ale cultului creştin ortodox, împărtăşit de majoritatea românilor.

Sărbătoarea Rusaliilor, Cincizecimea, cum mai este cunoscută în popor, este de sorginte precreştină şi s-a asociat în conştiința populară cu numele unor spirite feminine extrem de active în această perioadă (Rosalia, la romani), care se cer îmbunate prin rituri speciale (a se vedea obiceiurile din suita Căluşului) şi cărora li se consacră toată săptămâna premergătoare (Săptămâna Rusaliilor), cu interdicții şi cu țineri riguroase, a căror neglijare sau minimalizare ar avea efecte malefice imediate.

Rusaliilor li s-au consacrat în folcloristica şi etnologia românească numeroase studii care au admis în general originea daco-romană a sărbătorii pe criteriul riturilor cu care se însoțeşte şi peste care biserica creştin-ortodoxă a aşezat ziua Sfintei Treimi sau Pogorârea Sfântului Duh. Credințele poporului legate de Rusalii vin să consfințească o serie de practici protectoare şi mai ales să întrețină cultul acestor zeități.

Ziua de Paşti este şi ea marcată de credințele poporului cum se cuvine pentru o sărbătoare creştină de maximă importanță: Învierea Domnului. Sărbătoarea nu are o dată fixă pentru că se leagă de un prilej astronomic prin funcția simbolică: cea de a 14-a zi de la faza de lună plină de după echinocțiul de primăvară.

Ciclul de tradiții consacrate de sărbătoarea pascală a fost descris în numeroase lucrări de etnologie dintre care amintim doar *Sărbătorile la români* a lui Simeon Florea Marian, la care am mai făcut trimiteri. În virtutea credinței că între Paşti şi Rusalii cerul este deschis, creştinii ortodocşi din România au instituit o serie de credințe şi obiceiuri legate de cultul morților.

Asemenea Paştelui, icoana apare tot în 12 credințe, ea însă fiind reținută ca reprezentare iconică a sfinților din calendarul ortodox şi se bucură nu numai în biserică de un loc privilegiat, ci şi în fiecare casă de creştin în care, împreună cu vatra, reprezintă polarități cultice importante, consacrate de credințe nestrămutate şi de rituri specifice (de icoană se leagă mijlocirea rugăciunilor cotidiene, de vatră se leagă practicile magice mărunte, domestice).

Alte elemente ale religiozității româneşti, cum ar fi crucea, candela, tămâia, călugării, dar şi numele unor sărbători de peste an de care se leagă credințe puternic motivate, au şi ele simbolistica lor.

Crucea, de pildă, este unul dintre cele mai vechi simboluri universale alături de simbolul şarpelui şi se regăseşte în figurinele cruciforme aparținând neoliticului. Arheologia relevă că aceasta este un simbol precreştin omniprezent care însă a fost potențat esențial de jertfa lui Isus Hristos şi de creştinism. În credințe, ea este asociată cu un gest magic protector în numele Mântuitorului.

Candela se asociază cu lumânarea în simbolistica ei şi se aprinde ca şi aceasta ocazional, dar numai la icoane. Aprinderea candelei este în conştiința populară un gest protector şi de alungare a spiritelor rele şi însoțeşte cu predilecție rugăciunile credincioşilor, spre deosebire de lumânare, care se foloseşte şi în magie. Tămâia, al cărei miros îl

alungă pe diavol de peste tot şi îl chinuie fără milă, se foloseşte în special în fumigații de purificare ca şi în cădirea preotului.

Prezența acestuia, spun credințele, mai ales când vine cu crucea la Bobotează, este benefică pentru casa în care intră, motiv pentru care femeile aruncă în calea lui boabe de porumb (3245). Acestea, dacă vor fi date găinilor, le-ar stimula să facă ouă multe. Şi tot atunci e bine să mături după preot, că în vara aceea nu vei face pureci. Cel ce se va face preot se cunoaşte de mic pentru că numai acela căruia îi cresc mai întâi dinții de sus are această şansă (3248). Altfel, orice întâlnire cu preotul nu prea este aducătoare de noroc, spun credințele, cu o singură excepție: dacă treci prin dreapta lui (3249).

Despre păcat, Gorovei notează doar 5 credințe la articolul respectiv, cele mai importante fiind cele indicative: „Pe morți şi pe bătrâni să nu-i vorbeşti de rău, că le iei păcatele“ (2949), „Dacă moare o femeie lăuză, i se lasă mai multe fire de păr neîmpletite anume, ca să o vadă Dumnezeu şi să-i ierte păcatele“ (2951) şi „Cine împuşcă când plouă capătă păcate“ (2952). Se notează şi o credință semnal cu referire la țipătul de la expulzarea nou-născutului: „Când se naşte copilul, el ia 7 păcate din păcatele maică-sa, pentru a-i răsplăti durerile. De asta nu se poate om fără păcate“ (2950).

Credințele despre pomană prilejuiesc şi o contradicție pe care o interpretăm ca urmare a reprezentărilor confuze despre lumea cealaltă: „Orice se dă omului de pomană nu se pierde, ci le capătă în cealaltă lume îndărăt“ (3232) şi, respectiv, „Dacă nu faci pomană pe lumea asta, n-ai ce mânca pe lumea cealaltă“ (3237). Cele două credințe, admise după criteriile comune, reclamă lipsa oricăror cunoş-

țințe despre relația stabilită între cel ce dă de pomană și cel ce primește pe lumea cealaltă pomana.

Și aceasta cu atât mai mult cu cât se consemnează și discriminări („Să nu dai de pomană la țigani...“) sau interdicții („Când se dă de pomană, să nu se dea peste gard, căci acea pomană nu este primită pe lumea cealaltă“). Și se reține încă o credință cu o reprezentare a lumii de dincolo după modelul celei vii: „Să dai rogojină de pomană, ca să ai cu ce-ți face adăpost pe lumea cealaltă, când o fi vreme rea“ (3238).

Grija pentru curățenia lucrului dat de pomană străbate în numele cultului morților și credințele despre lumânare: „Cine face lumânări, punând în ele bostan, sau făină, ori altceva, pe lumea cealaltă i se vor arde ochii și inima“ (1911).

O imixtiune în structura curată a lumânării este interpretată ca un păcat de neiertat pentru amăgirea conștiinței oamenilor, ca o profanare a spiritului acestui obiect de cult capabil să dea relații în virtutea aceluiași cod semiotic despre lucruri care privesc destinul (1914), viața (1924), moartea (1925), vremea (1918), norocul (1917) etc. La rândul ei, icoana își afirmă cultul într-o singură credință obiectivă: „E mare păcat dacă rupi sau părăsești o icoană! Cel mai bun lucru e să o iei într-o sărbătoare și să o arunci pe o apă curgătoare“ (1708). Totodată, „E foarte aleasă pomana când o faci cu o icoană“ (1713). Și dacă acela care dă lumânări de pomană se va bucura de lumina lor pe lumea cealaltă, celui ce va da icoane de pomană îi vor fi primite rugăciunile. În dosul icoanei care a stat pe pieptul mortului și sub protecția ei, sufletul acestuia va sta 40 de zile până a se ridica la ceruri (1714). Și nu doar dacă trosnesc icoanele sau cad de pe pereți, ci și când se leagănă sau

se izbesc de perete sunt tot atâtea semne rău prevestitoare la acea casă (1709–1712).

Nu mai revenim aici asupra sărbătorilor religioase la care ne-am mai referit în paginile anterioare (An Nou, Crăciun, Sf. Andrei), cruciale pentru creştinul român, însă în calendarul popular se afirmă în paralel şi cu intensitate sărbători care au acumulat motivaţii păgâne de durată, în legătură cu soarta, sănătatea omului şi a animalelor, sporul casei, vremea, animalele sălbatice etc.

Astfel, Filipii, ţinuţi în 7 zile (succesive sau disparate, în funcţie de zonă), sunt consacraţi lupului, după 14 noiembrie, odată cu sărbătorirea bisericească a Sf. Apostol Filip (Gădineţul Şchiop sau Filip cel Şchiop, cel mai de temut între Filipi), precum şi după 25 ianuarie.

Zilele Filipilor se înscriu într-un complex mitico-simbolic de sinteză păgâno-creştină cu origini care coboară în substratul totemic al sărbătorii. Pretutindeni, în arealul spiritual românesc, Filipii se leagă de asigurarea protecţiei omului şi a animalelor împotriva lupului.

Gorovei (1305) menţionează sărbătoarea cu o durată de trei zile atât la 14 noiembrie (Lăsatul Secului de Crăciun), cât şi la 30 ianuarie, de ziua Sfinţilor Trei Mari Ierarhi Vasile, Grigore şi Ioan, când gunoiul nu se scoate afară din casă, nu trebuie să coşi (mai ales cu roşu), să împleteşti lână, însă se recomandă spălatul cămăşilor ca să se opărească gura gavătului (lupului).

O altă sărbătoare în care muncile feminine, cărora li se atribuie o simbolistică cosmică şi magică, se stopează pentru a nu crea efecte nedorite, este cea a Alexiilor, de la 17 martie. Sfântul Alexie (*Alexi Bojî*, slav), Omul lui Dumnezeu, preia în conştiinţa creştină românească simbolul mitic greco-roman al Pandorei, acestui sfânt încredinţându-i

Dumnezeu gângăniile (insectele) cele rele spre a le arunca în mare ca să scape omul de ele. Alexie nu şi-a putut stăpâni curiozitatea (motiv dezvoltat şi în poveşti prin lada cu jivine/lada cu bogății prin care se testează lăcomia/modestia eroinei) şi a deschis racla, iar insectele au năpădit din nou lumea.

De aceea numele sfântului este asimilat unei zeități htonice şi se leagă în calendarul popular de ziua învierii insectelor pentru un ciclu care se încheie la Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie), odată cu intrarea în pământ a acestora. Cele 5 credințe menționate de autor sunt suficiente pentru a confirma legendele care însoțesc numele lui Alexie: interdicții tabuizante (36), practici curative (35, măturatul ogrăzii), practici magice (33, legarea foarfecelor cu ață ca şerpii sau alte jivine să nu muşte animalele sau oamenii, fumigații cu tămâie, busuioc şi lână din cojoc pentru a se alunga aceste pericole din preajmă) şi în acea zi nu se umblă cu pieptenele (35).

5.4. Structuri semiotice în credințe

Funcțiile constitutivă şi comunicativă ale limbajului, evocate de H. Wald, despre care am amintit la un capitol anterior, cunosc în contextul credințelor nuanțări de caz, nu modificări de esență.

Credințele se regăsesc undeva între posibilitatea de a se reprezenta ceva şi a şti ceva, sau a reprezenta ceva în comparație cu altceva (*cognoscere*, după Kant), fără a se vedea undeva năzuința spre adevăr, ci mai degrabă spre semnificație şi revelație.

Şi aceasta numai pentru că, prin credințe, semnificația se instituie statutar la conexiunea dintre nivelurile de sem-

nificare evocate până aici; orice schimbare de raport între aceste niveluri ar duce la un alt produs cultural care nu ar mai răspunde aceloraşi aşteptări. În ele nu se vede „năzuința spre adevăr“ fiindcă lipsesc semnele căutării lui, însă cea spre semnificație se constituie pe subsidiaritatea conexiunii acestor niveluri de semnificare: psihic (*operator-semnificant*), mitic (*ritual-argumentativ*), lingvistic (*preponderență semantică*), religios (de *conformare dogmatico-referențială*), etic (*sociointegrator*). Astfel, corespondența dintre limbă şi gândire, despre care Wittgenstein[1] spunea că trebuie să fie totală, se garantează şi pentru nivelul sociocultural în care credințele semnalează, reglementează şi sancționează cu aceeaşi eficiență cu care în societățile moderne o face doar ştiința, în considerarea exclusivă a adevărului.

Credințele, s-ar putea spune, nu au funcție conativă, fiindcă nu sunt în exclusivitate comunicare: se asigură condițiile de non-evaluare, condițiile de non-interpretare, dar nu şi condițiile de non-consiliere şi non-chestionare, pe care le stabilea Abric, iar limbajul nu ilustrează puternice angajamente ontologice. În credințe nu funcționează o relație de comunicare de tip *locutor – colocuție – colocutor*, ci una de tip *locutor – alocuție* (*prescriptivă*, *indicativă*) cu apropieri formale de relația triadică ireductibilă *semn– obiect – interpret*, definitorie pentru semiotică în viziunea lui Sebeok, în raport de care Bougnoux trasa granița dintre natură şi cultură.

5.4.1. *Categoriile semnului*

Semiotica a demonstrat dificultățile de a delimita noțiunea de semn de aceea de simbol prin definițiile pe care ni

---

[1] Vezi *Caietul albastru*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005.

le-a furnizat până acum. Aşa cum am văzut, Peirce trimite la capacitatea semnului de a fi complex, de a cuprinde clase diferite de iconi, indecşi şi simboluri distincţii pe care Sebeok le-a dus mai departe, iar în urma lor clasificarea semnelor a devenit mai detaliată: *semnal, simptom, icon, index, simbol, nume*. În sensul subiectului nostru, judecând după Peirce, credinţele ne pun în faţa a trei criterii de analiză simplificată:

a) după cum semnul în sine este o simplă calitate, un semn real sau o lege,
b) după cum relaţia semnului cu obiectul său constă în a avea o anumită însuşire, sau într-o relaţie existenţială cu acel obiect sau în relaţia sa cu un interpretant,
c) după cum interpretantul îl prezintă ca un semn de posibilitate, ca unul de fapt şi mai puţin ca unul de raţiune.

În conformitate cu aceste trei criterii, credinţele ne-au oferit suficientă substanţă, universul semnificativ în care operează subliniind atât din punctul de vedere al interpretantului cât şi din cel al semanticii, al reverberărilor mitice, al determinaţiilor psihice, al fondului religios şi al cadrului etic generalizat. Astfel, semiotica a stabilit trei aspecte ale semnelor remarcabile în credinţe:

1) aspectul paradigmatic (relaţia semn/om),
2) aspectul semantic (semn/semnificat),
3) aspectul sintagmatic (relaţia dintre semne).

Interpretarea pe care am dat-o semnelor s-a făcut după criteriul preeminenţei (cu implicarea gradului) şi al prevalenţei (cu implicarea persistenţei lor). S-a subliniat totodată conexiunea a nu mai puţin de patru factori de structurare a semnelor în tot atâtea registre factoriale: *factorul ontic*,

factorul gnoseologic, *factorul structural* (în care sintagmaticul şi paradigmaticul se determină reciproc) şi *factorul cultural*.

În continuare vom încerca, pe clasificarea lui Sebeok, să ilustrăm referenţialitatea credinţelor prin prisma caracteristicilor acestora (de adevăr, ale denotării concordante, ale denumirii şi extensiunii) în raport de sinonimitatea (identitatea semnificaţiei) şi de significaţia acestora (sediul semnificaţiei). Caracteristica de adevăr, cum menţionam mai sus, trebuie înţeleasă în condiţiile pe care le presupune finalitatea riturilor (de consacrare, de desacralizare şi de ispăşire), aşa cum sunt ele prezentate de Roger Caillois. Se poate spune că prin credinţe rămânem încă în lumea ritului şi a adevărurilor acestuia. Multe dintre ele, după cum am văzut, implică ritul ca practică magică, iar altele păstrează doar condiţia de fond, ca să nu mai spunem că ritul este el însuşi semnul credinţei sau condiţia lui sine qua non.

Semnul de tip *semnal* este omniprezent în credinţe prin faptul că el este furnizat de natură (a se vedea semnele de tip semnal pe care le-am regăsit în credinţele despre vreme. Ex.: „Când apusul soarelui se face în nori, vremea se va strica“ –4320), dar cele mai neîndoielnice semnale sunt tunetele, fulgerele. Semnalul poate fi şi artificial, dar şi o informaţie mijlocită de un vehicul fizic, identificabile şi ele în universul credinţelor.

Semnul de tip *simptom* este unul compulsiv, non-arbitrar, automat, iar cuplarea semnificantului la semnificat se realizează printr-o legătură naturală. În condiţiile simptomului, ceea ce pentru subiect este subiectiv, pentru interpretant devine obiectiv (ca în relaţia pacient /medic, în care cel de-al doilea reţine cu obiectivitate simptomele subiective ale celui dintâi). Am putea remarca în credinţele

despre unele boli că interpretantul nu are dubii asupra diagnosticelor şi trece fără ezitări la terapie. De regulă terapiile se adresează simptomelor, nu bolii: „Când te scutură frigurile, dacă vrei să te lase îndată, să-ţi toarne o cofă cu apă pe cap o femeie care a fost furată de bărbatul său; da să se păzească să n-o vezi, căci se duc frigurile de dânsa“ (1405), se recomandă în jud. Suceava în cazul celor cuprinşi de una din cele 77 de forme de friguri (1397).

Jakobson, în demonstrarea funcţiilor iconice ale limbii, a admis *iconul* nu numai în subclasele sale privitoare la imagine, efigie şi diagramă, ci şi ca metaforă, el definindu-se ca semn convenţional independent care îşi reprezintă reprezentatul, nu şi invers. Pe această relaţie am putea include, în toată varietatea lor relaţională, semnele din predicţiile despre vreme, analizate mai sus (5.3.7).

Indexicalitatea, în virtutea contiguităţii şi eventual a consubstanţialităţii cu semnificatul pe care le presupune, însoţeşte credinţele magice şi pe cele despre mană în chip pregnant: pe temeiul contagiunii, sub faţa mesei (îndestulate) de Crăciun se pun puţine tărâţe din care se va da mai apoi vacilor ca să aibă mană (2025), sau în sâmbăta Paştilor se face o „păscuţă“ care va fi dată apoi vacilor s-o mănânce ca să aibă mană (2027).

Simbolul se bucură de o frecvenţă aparte în credinţe pe relaţii directe („Să nu umbli după ucisul greierilor prin casă, că-i păcat, deoarece greierul e semn de belşug“ – 1627 –, iar uciderea lor în casă ar însemna implicit prejudicierea belşugului; la fel se constituie în simbol al lacrimilor Maicii Domnului mazărea, despre care se spune că nu e bine s-o verşi prin casă – 2204).

În cazul credinţelor, un semn sintetic se anunţă a fi *numele*, care prin numori, membri ai aceleiaşi familii de

semne (identifiori) ca pereche non-lingvistică, şi descriptorii semnifică după referințe incluse în conotație.

5.4.2. *Structurarea funcțională a semnelor*

După aceste considerente privitoare la semne, o abordare a lor în conformitate cu factorul structural, în care sintagmaticul şi paradigmaticul se pun reciproc în lumină, evidențiază funcționalități speciale ale semnelor în credințe, de la simple constatări la recomandări şi interdicții de tip *tabu*. Astfel, prin credințe suntem în contact cu semne constatative, semne ce atrag recomandări, semne ce impun verdicte, semne predictive, semne apotropaice şi propițiatorii, semnele practicilor magice şi ale ofrandelor, semnele interdicțiilor (inclusiv cele tabuizante), semne contradictorii, precum şi relații de contrarietate şi de identitate între semne (vezi 5.3.7).

Nu credem că o evaluare statistică a acestor tipuri funcționale ar avea relevanță cantitativă mai importantă decât relațiile pe care le stabilesc. De aceea ne rezumăm în continuare doar la aspecte descriptive şi mai puțin normative. Semnele constatative se regăsesc în credințele simple: „Când îți asudă palmele, ai să iei bătaie" (181), „Cine plânge în ziua de ajunul Crăciunului sau a Bobotezei va plânge tot anul" (3193). Se găsesc în credințele mitologice: „Să nu dai gunoiul spre răsărit, că e păcat" (1655), „Fetele mari să nu dea afară gunoiul măturat din casă, dimineața, spre fața soarelui, căci se mărită anevoie" (1654). De asemenea, se găsesc şi în credințe escatologice: „La vremea de apoi, poporul are credința că pe la toate vadurile vor fi mori şi pe la toate răspântiile vor fi cârciume" (4466), „Se zice că la vremea de apoi Dumnezeu are să facă altă lume,

cu nişte oameni aşa de mititei, încât or întoarce 12 cu drugii un ou de găină“ (4465) etc.

Semnele constatative atrag, după o relaţie logică, recomandări: „Femeia e creată din bărbat, şi anume: coasta ei dreaptă e coastă stângă de bărbat, coasta stângă a lui; coasta stângă a femeii e de drac. De aceea nici nu-i lua din mâna stângă, nici nu-i sta în partea stângă, că te ispiteşte şi te pierzi cu firea“ (1285), „Gunoiul se cară pe câmp numai la lună nouă, ca să înnoiască pământul şi să nu facă viermi“ (1648), „Dacă te încalţi în pat, îţi vor muri porcii de brâncă“ (3255). În multe credinţe semnele impun verdicte (diagnostice): „Se crede că oamenii cu pete pe faţă sunt buni“ (1280), „Femeia care merge legănându-se, care se bâţâie, nu prea e poamă bună“ (1288), „De copiii din flori nu se prind farmecele, vrăjile, nici blestemele“ (1270). Semnele predictive, numeroase în credinţe, sunt însoţite cel mai adesea de practici curative: „Doi copii născuţi în aceeaşi zi sunt zânateci. Aceştia, când se căsătoresc, sau moare vreunul, celălalt se bagă în fiarele de la coş“ (4474), „Când scapi piper pe masă, ai să umbli bătut“ (3169), „Dacă se încâlceşte peteala miresei, în casa ei n-are să fie Doamne ajută“ (3133), „Dacă mirele şi mireasa sunt lunateci, e bine să împiedici mireasa şi s-o ţii de la asfinţitul soarelui până ce-a veni vornicul şi mirele s-o despiedice, căci altfel n-are parte de ea“ (1948).

Semnele apotropaice şi propiţiatorii se regăsesc în mod frecvent în numărul par: „Să nu faci paşti, nici ouă roşii fără soţ, că nu-i bine“ (3544), cum de altfel s-au consacrat ca simboluri benefice drumul spre dreapta, lucrurile făcute cu mâna dreaptă, aşezarea în dreapta cuiva, spre deosebire de drumul la stânga, lucrurile făcute cu mâna stângă, aşezarea în stânga cuiva („Să nu frămânţi pânea cu mâna stân-

gă, că nu se face grâul" –1391). Şi cu toate acestea, se constată şi numere impare cu sensuri pozitive: „De vei mânca de 7 ori hrean, te-i curăța de păcate, ca cum te-ai împărtăşi" (1694). Tot apotropaic, ouăle sub cloşcă se pun în număr impar din credința gospodinelor că nu se vor lipi de ele farmecele vecinelor.

În practicile magice şi în ofrande semnele mijlocesc purificarea, ispăşirea (răscumpărararea) şi gratularea. De pildă, în scopul curățirii caselor de greieri se recurge la un gest asupra unei părți (*pars pro toto*) de la care se aşteaptă efecte asupra întregului: „Pentru a alunga greierii din casă, prinde un greier, leagă-l cu o ață şi târându-l afară din casă, îl batjocoreşti în tot felul. Ajungând la o răspântie de drum, îl anini cu ața de un stâlp şi-l laşi acolo. Toți greierii din casă vor ieşi pentru a nu se mai întoarce niciodată" (1623). Un alt gest magic (sensul invers, contrarietatea) recomandă: „Când e mort în casă, să se mături gunoiul de la uşă înspre fundul casei, pentru ca să nu iasă gunoiul înaintea mortului; tot aşa şi la cârciumă, pentru a avea muşterii" (1662).

Alteori, gestul magic este eficient doar în anumite momente şi în anumite condiții: „Cine are guşă, sâmbătă sara, când toacă popa de vicernie, să ieie un băț de alun, să se bată peste guşă cu el de trei ori, dacă vrea să-i treacă, şi să zică: «Popa toacă, guşa sacă»" (1674). Practica se însoțeşte cu un moment sacru lovind guşa de trei ori (număr propițiator) cu un băț de alun, arbore sacru, cu proprietăți miraculoase, legat de lumea de dincolo, a cărui mitologie e larg răspândită la celți şi la slavi, dar şi la saxoni (se ştie, de pildă, că şi tinerii spartani stimulau fertilitatea în templul Artemisei prin lovire cu crengi de alun).

În cazul ofrandelor, semnele de gratulare îşi fac efectul în condiții de rigurozitate rituală şi cu garanția purității sa-

crale: „Când se macină grâu de ăl nou, se fac doi colaci. Se leagă cu un fir de ață roşu de ciutură, mai adăogând şi sporiş (o plantă), fiind credința ca să se sporească grâul. Se scufundă ciutura în fântână; se scoate afară, se frâng colacii şi se dau la copii“ (1613). Şi tot în legătură cu mana recoltelor, în semn propițiator: „Când e secetă, ca să plouă, să omori broaşte, ori să azvârli lingura tigăii în fântână, fără să te vadă cineva“ (3489).

Astfel de gesturi propițiatorii se cunosc în mai toate lucrurile şi îndeletnicirile etnice de la care se aşteaptă sporuri: „Când găteşti de urzit, torni apă peste urzitor, ca să-l adăpi”(3836), aici adăpatul urzitorului fiind un gest asimilat ofrandelor.

În alte contexte, aminteam anterior, semnele garantării rituale de ordinul interdicțiilor, formulate conjunctiv, ajung adesea la imperativele prescriptive şi, e drept, în puține cazuri, chiar la interdicții tabuizante, într-un crescendo funcție de miza cauzei. Aşa se porneşte de la interdicția pur şi simplu: „Foc peste foc să nu pui, că-i păcat“ (1354), „Să nu umbli seara cu foc în mână, că te pişi în pat“ (1356). Se ajunge la interdicția cu sancțiuni în avutul gospodăresc: „Să nu munceşti în ziua de Trif, că-ți ia lupul vitele“ (1973), „Să nu mături vatra, că n-ai noroc la paseri“ (4079). Şi femeia gravidă se supune unor interdicții categorice, cu o motivație convingătoare: „Femeia îngreunată să nu mănânce cap de peşte, căci nu vorbeşte copilul curând“ (3126).

Sărbătorile cu dată fixă comportă şi ele o serie de interdicții specifice: „De Sf. Dumitru nu se piaptănă, că-i primejdios de lupi“ (3165), „Vinerea să nu dai niciodată gunoiul afară, că-i rău“ (1644), „În ziua de Paşti sau de Crăciun, nu se țipă gozu din casă“ (1645). Alte interdicții

prevestesc semne de rău augur: „Să nu iubeşti sau să te însori cu preuteasă, fiindcă ele-s afurisite de preuții lor" (3275).

Nu de puține ori se interzic gesturi care pot opera în transcendent: „Când o persoană şade la gura sobei în care arde foc şi vreun tăciune sfârâie, să nu scuipi în el, căci în timpul acela se ceartă Dumnezeu cu diavolul şi dacă scuipi, face pe voia diavolului, iar de nu, pe a lui Dumnezeu" (1351). Această interdicție are o consecvență largă, afirmată şi de basmele noastre, unde în lupta dintre cele două forțe concurente (Făt-Frumos şi zmeu), ajutorul intervine aducând apă rece unuia şi fiartă altuia.

Nu lipsesc, după cum se vede, nici interdicțiile tabuizante. Ele vin să garanteze finalizarea rituală sau să protejeze de un efect nedorit: „Cine a văzut ielele făcând hore noaptea prin poieni şi cântând, dacă o va spune, amuțeşte" (1721). Şi tot de un tabu verbal se leagă şi faza de lună nouă: „Când vezi lună nouă, să nu spui în casă, căci se sparg oalele" (1941). Pieptenele, adesea folosit în magie, este un semn rău. De aceea se ajunge până la instituirea unui tabu în legătură cu numele acestuia: „Poporul crede că acela care umblă cu pieptenele în ziua de Sf. Andrei va fi mâncat de lup; de aceea mai cu seamă femeile se feresc în acea zi nu numai de a umbla cu pieptenele, dar şi a-i rosti numele" (1967). Iar un alt tabu vizează numele unei alte jivine, şarpele: „În ziua de Alexi Bojî, nu se zice şerpe, că vezi şerpi mulți, ci se zice peşte" (36). Şi cei cu migrene țin un tabu: „Duminică, să nu spui că te doare capul, căci te va durea mai rău" (613).

Cărțile de vise în special, care se întemeiază de fapt pe aceleaşi credințe, îşi interpretează semnele pe criteriul aceloraşi relații de similitudine sau de contrarietate (determi-

nate de revelația lor nocturnă) sau pe consacrarea unor percepții cu sensuri pozitive (aşa cum am văzut în cazul obiectelor sfinte sau pâinea, coşarul etc.) ori negative (şarpele, şobolanul, diavolul, bivolul etc.). Formulările de acest gen, după cum am văzut, abundă în credințe. Iată, de pildă, una construită efectiv pe interpretarea contrarie: „Dacă visează cineva că plânge, se va bucura“ (4128), se spune în Bucovina.

Această relație între semn şi interpretarea lui este mai degrabă specifică visului, el însuşi perceput de oameni ca activitate psihică nocturnă necontrolată şi ca atare bântuit de spiritele amăgitoare ale nopții, de aceea interpretarea se face în contradictoriu: plânsul de noaptea anunță în vis bucuria diurnă.

Un interes aparte îl poate avea corespondența semnelor sub aspectul semnificațiilor lor. Exemplificăm în continuare câteva aspecte concrete fără a le interpreta în detaliu. Zborul este perceput ca aspirație a omului şi atribut al păsărilor cerului, dar şi al îngerilor. „Se crede că dacă se visează cineva zburând va spori în cinste“ (4132). Şi tot pentru vis este valabilă o altă relație a semnelor care nu anunță altfel nici o legătură: „Dacă visezi că bați pe cineva, vei căpăta oaspeți“ (4134), singura relație posibilă ar fi aceea că bătaia este o stare conflictuală scăpată de sub control, o tulburare a firescului, a armoniei, tot aşa cum şi oaspeții tulbură armoniile domestice cotidiene, deşi prezența lor se asociază cu bucuria revederii şi cu petrecerea.

Şi tot la articolul consacrat de Gorovei visului găsim o altă credință în care însăşi pâinea (proaspătă, caldă mai ales) este interpretată ca un semn rău: „Se crede că dacă visează cineva că mănâncă pâne proaspătă i se va întâmpla ceva nepriincios“ (4137). Însă nu numai visul poate oferi

astfel de legături pentru interpretant. „Când sunt şoareci mulţi, are să fie belşug în acel an“ (3715), se spune prin părţile Vasluiului, în timp ce vâlcenii cred despre o altă rozătoare că anunţă sărăcie: „Când sunt şobolani mulţi, are să fie sărăcie“ (3439). Şopârla este şi ea furnizorul unui semn rău prevestritor: „Când iese şopârla în drum, la mare nenorocire să se aştepte omul“ (3728), cu toate că se crede că este mare păcat s-o omori (3726), ceea ce nu se poate spune şi în legătură cu şarpele. „Primăvara, când vezi mai întâi şerpele, sileşte-te a-l omorî, că de nu, atunci îţi suge sângele“ (3697). Ba chiar se consideră mare păcat să nu ucizi şarpele (3695), iar în legătură cu acesta se instituie în timpul când el iese din pământ un tabu: „Să nu zici şerpe în luna lui mart, căci toată vara îţi iese în cale“ (3693).

Legendele biblice consideră şarpele ca simbol al ispitirii omului în Rai, de la care i se trage decăderea, ceea ce se asociază cu muşcătura fatală a şarpelui veninos şi atrage asupra sa aversiunea neîmpăcată a omului. Alte semne rele sunt acele incidente care tulbură firescul, ele fiind considerate anunţuri (*semnale*) ale unor iminenţe ineluctabile: „Când pocneşte sticla de la lampă, înseamnă nenorocire în casă“ (2659) şi, tot aşa, „Când cade oglinda/icoana/ din cui şi se strică, e semn de moarte“ (2364), când trosnesc scaunele sau masa „din senin“ e, de asemenea, semn de întristare.

Noaptea este în toate credinţele asociată cu un sens nefast (2671–2680): nu se uită înapoi, în fântână, nu se seceră şi nu se coseşte noaptea, nu se mătură prin casă, nu te speli pe ochi, scăldătoarea copiilor mici nu se aruncă afară şi nici scutecele nu li se lasă la uscat noaptea pe gard.

Nefirescul este totdeauna în credinţe asociat cu un semn prevestitor de rău. Când o găină cântă cocoşeşte, aproape

peste tot se consideră că e semn rău; singura excepție o face o credință (1559) notată în localitatea Holda, Suceava, care susține că „familiei la care a cântat are să-i meargă bine“. Neîndoielnicul semn rău prevestitor cunoaşte totuşi practici de confirmare (1156, 1158): găinii i se jumol penele de pe cap şi, dacă îi vor creşte altele negre în loc, e cu adevărat semn rău, iar dacă îi vor creşte pene albe, nu este prilej de îngrijorare.

Aşadar, în lipsa unei corespondențe stabile dintre semne şi semnificațiile lor, ceea ce poate fi şi o problemă a interpretantului, analiza poate merge mai departe în cazuistica credințelor la nivelul determinărilor, aşa cum am văzut în cazul predicțiilor despre vreme.

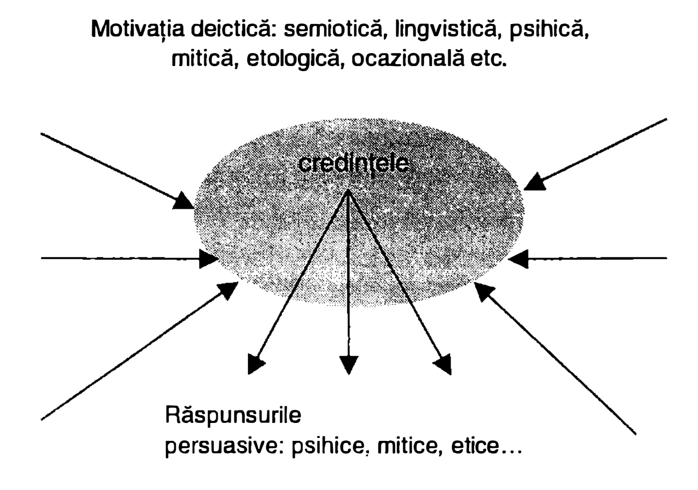


Fig. 11

O astfel de investigație are, incontestabil, rațiunile şi relevanțele ei, dar într-un alt context. În sensul temei noastre, am insistat pe nivelurile de semnificare, tipologia sem-

nificării, sinonimiile acesteia şi pe problemele de sediu ale significației, iar în cele ce urmează ne vom opri atenția asupra functorilor persuasiunii ca operatori deictici.

Ostensibilul şi subtilul din paradigmatica semnelor consacrate de credințe interesează nu numai în ocurențele lor, ci şi în plan sintagmatic. Mijloacele persuasive, ca şi cele deictice sunt coroborative la fiecare nivel de semnificare.

Deictica şi motivația pe care aceasta contează rezidă, după cum am încercat să reprezentăm schematic, în factori constitutivi de natură mitică sau numinali (mirum, misterum, tremendum şi fascinans), în constante psihice determinate de etologia socială, în fondul semiotic şi lingvistic, toate acestea antrenate de evenimente ocazionale, de momente propice în timp şi în rituri de cerere, de gratulare şi de ispăşire.

Credința este însăşi corelația acestor determinante capabile să declanşeze răspunsuri convingătoare la nivel psihic, mai întâi, în plan mitic (de confirmare sau infirmare) şi în sens etic sau de conformare, mai apoi.

Cap. VI
Deictica şi persuasiunea semnului

6.l. Stilul de gândire

„Le style c'est l'homme même", proclama în 1785 cunoscutul naturalist Buffon într-un discurs de recepţie la Academia Franceză, admiţând în această apreciere şi punctul de vedere al psihologilor privitor la structura complexă şi completă a comportamentului uman. De la stilul propriu de gândire, care presupune o anumită orientare în sensul valorificării modalităţilor, mijloacelor şi manierelor de proiectare, organizare şi finalizare a activităţilor, la stilul naţional nu este doar o simplă însumare de individualităţi, ci şi o întreagă contextură de determinări socioculturale, geografice şi istorice obiective.

Exemplar unic, irepetabil, omul este totodată şi deţinătorul unui singur psihic, capabil să armonizeze în proporţii diferite gândirea teoretică (atâta câtă deţine) cu gândirea practică şi pe acestea amândouă cu trebuinţele sale (materiale, spirituale, imediate sau îndepărtate în timp etc.).

Dacă avem în vedere omul în al cărui univers spiritual au operat credinţele ca atare, trebuie să apreciem că suntem în faţa unui stil preştiinţific de gândire, deprins cu judecăţile predictive şi mai puţin cu judecăţile evaluative, cu

toate că pentru acel tip de gândire credințele erau un model de înțelegere conflictuală a vieții și a lumii, studiat în 1956 de sociologul american Lewis Coser (*The Functions of Social Conflict*).

Ca tip creator, omul credințelor se dovedește a fi în stare să ordoneze, să clasifice și să categorisească pentru că distinge, izolează și apreciază fenomenele și, chiar dacă se arată eterogenist, nu este și interactiv, iar dacă este contextual, nu este și simultan.

Stilul său cognitiv nu poate depăși determinările care-i estompează evaluările, iar percepțiile sale poartă amprenta epocii în care trăiește, deși comunicațional exprimă deschidere și mobilitate. El nu putea depăși un anumit sincretism în care se confrunta cu confundarea gravă a rezultatelor acțiunilor proprii cu schimbările obiective din preajma sa. Lipsa unei atitudini critice și a unei gândiri cauzale îl menținea în limitele interpretărilor magice și fenomenologice ale lumii. Principiul care a prevalat într-o astfel de cultură psihologică și care a asigurat autoritatea senectuții s-a rezumat doar la „experientia docet".

Filosofia schimbării i-a preocupat și pe preartistotelici, începând cu Heraclit, ei remarcând după cosmogoniile grecești numărul destul de mare al criteriilor de clasificare a antinomiilor și conchizând imposibilitatea coexistenței antinomice (antinomiile pot fi cel mult alternative, ori succesive, dar nu la intervale calculabile).

Principiul opușilor, despre care am mai vorbit, și imposibilitatea coexistenței polarităților au dus la sinteza aristotelică a legii noncontradicției. Gândirea antică chineză, prin afirmarea principiilor opuse *yin* și *yang*, corespunzătoare principiului masculin și celui feminin, prin concepția

ondulatorie privind forţele care urcă şi coboară, a afirmat şi ea conceptul de schimbare.

Credinţele românilor, despre care am vorbit in extenso în capitolul anterior, sunt o dovadă de gândire antinomică, cu considerarea coautorilor în comunicare: Ego/Alter[1], pe care neokantienii şi-au construit principiul dialogic al filosofiei lor. Ei erau buni cunoscători ai psihologiei sociale şi aveau în vedere că oamenii comunică experienţă de viaţă, emoţii, gânduri în relaţia Ego/Alter, detaliată de Ivana Markova, distinsă profesoară la Universitatea din Stirling (Scoţia).

Ea aminteşte de criticile aduse lui Martin Buber[2], unul dintre cei mai remarcabili neokantieni, de către Rosenzweig[3], într-o scrisoare în care îi atrăgea atenţia că în relaţia EU – TU ar trebui să-l includă şi pe Creator. Astfel se anticipează gândirea triadică: Ego/Alter/Obiect din modelul-organon al lui Buhler (unul–celălalt–lucruri). În fond, eroarea le aparţine cu certitudine grecilor, care nu au considerat gândirea ca începând din comunicare, ci ca fiind prerogativă a activităţii individuale, notează Ivana Markova[4].

Trimiterea la consideraţiile lui Eugen Rosenstock[5] poate fi reţinută şi în argumentaţia noastră, fiindcă într-adevăr gramatica ar fi avut o altă înfăţişare sistemică dacă nu no-

---

[1] Markova, Ivana: *Dialogistica şi reprezentările sociale*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

[2] Buber, M.: *I and Thou*, Edinburgh, 1923.

[3] Rosenzweig, F.: *Foi et Savoir*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001.

[4] Markova, Ivana: *op. cit.*, pg. 126.

[5] Rosenstock, E.: *Die Sprache des Menschengeschlechts: eine leibhaftige Grammatik, I,II*, Schneider, Heidelberg, 1963-1964.

minativul şi subiectul ar fi pe primul loc, ci dativul şi complementul indirect sau vocativul, cu apelul către altul.

Credinţele noastre relevă şi ele că obiectele sunt monologice, spre deosebire de oameni, care sunt prin excelenţă dialogici.

Dialogistica „construieşte şi re-construieşte lumea socială, lumea realităţilor variate şi polifonice situate în cultură (...), construieşte produse ale minţii umane, care sunt orientate către alte minţi umane şi către cunoaşterea lor“[1]. Din acest punct de vedere se consideră dialogistica drept ontologie a umanităţii, *alter* însemnând, mai mult decât altul, ceilalţi.

Credinţele vin cu un tip de cunoaştere de simţ-comun, altceva decât spiritul cartezian al raţionalităţii. Conceptul de reprezentare socială, în care credinţele sunt o instituţie simbolic-funcţională a adevărurilor revelatorii, aduce în discuţie cunoaşterea de simţ-comun, în virtutea căreia „oamenii nu inventează singuri totul pe baza experienţei lor individuale, ci se nasc în cadrul fenomenelor simbolice şi culturale“[2].

Şi dacă raţionaliştii au susţinut că antropogeneza a creat capacitatea de a gândi raţional pe fondul înnăscut al acestei capacităţi, dialogistica adaugă ipoteza că aceasta s-a datorat relaţiei Ego-Alter, cu toate că susţinerile lui Chomsky şi ale lui Gellner rămân şi ele adevărate în ce priveşte inegalitatea dintre gândirea de simţ-comun şi cea ştiinţifică.

Aceeaşi problemă a celuilalt (Alter) şi-o pune şi Michel Foucault în cursurile sale de la College de France (1981-1982) despre „hermeneutica subiectului“[3], cu cele trei

---

[1] Markova, I.: *op. cit.*, pg. 131.
[2] Idem: pg. 196.
[3] Foucault, Michel: *Hermeneutica subiectului*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004.

tipuri de autoritate a formării în dialogurile platonice, formarea prin subiectivitate şi practica sinelui. Foucault identifică trăsăturile cele mai caracteristice ale practicii sinelui astfel: prima caracteristică se referă la îmbinarea practicii sinelui cu formula generală a artei de a trăi.

A doua trăsătură constă în adoptarea necondiționată a preocupării de sine, iar cea de-a treia este însăşi „problema Celuilalt, problema lui Altul, problema relației cu ceilalți, cu altul ca mediator între această formă a mântuirii şi conținutul care va trebui să-i fie atribuit“[1].

Foucault găseşte în punctul ideal al existenței, ca scop pozitiv, privilegiul de a fi bătrân, cu generalizarea preocupării de sine (vocație universală), cu apropierea de medicină, cu funcția critică şi cu controlul stoic asupra tensiunilor sufletului. În cultura greacă, de pildă, bătrânețea este în mod evident onorabilă, „dar câtuşi de puțin dezirabilă“.

Senectutea, odată cu creştinismul şi cu perspectiva vieții de apoi, capătă noblețe inclusiv prin îndepărtarea de pasiunile şi tulburările tinereții generate de plăceri şi de dorința de a acumula averi şi putere.

De acelaşi statut s-au bucurat şi la traci, la geto-daci şi mai apoi la români toți bătrânii, depozitarii experiențelor existențiale, a căror apropiere era dătătoare de linişte până şi în cele mai tensionate momente ale vieții, în încercările sorții etc.

Creditul acordat din această perspectivă bătrânilor se justifică şi se certifică prin solicitarea lor diagnostică şi curativă în astfel de momente; dintre mai multe femei cunoscătoare ale unui descântec, într-o comunitate de tip arhaic este totuşi preferată cea mai vârstnică, practica magică res-

---

[1] Foucault, M.: *op. cit.*, pg. 131.

pectivă, prin repetări succesive, ar avea mai mari şanse de succes, novicele trebuind să lase timpul ca să le afirme.

Sistemul de credinţe are o funcţionalitate teleologică şi pragmatic-apodictică: are o finalitate pozitivă evidentă şi coerentă, îşi întăreşte persuasiunea prin funcţia fatică şi este apodictic prin afirmarea unor raporturi tipice între lucruri (situaţii) şi trăsăturile lor.

Sistemul este o autologie non-teoretică şi non-decidabilă, însă are o argumentaţie de tip special (vezi fig.11), cu o motivaţie ce rezidă în nivelurile de semnificare, mai mult sau mai puţin conştientizate, dar care este capabilă să dea răspunsuri satisfăcătoare pentru nivelurile de cunoaştere de tipul doxei platonice sau al gnozelor pleromice promovate de magi.

Această funcţionalitate se autoîntreţine şi nu a fost afectată nici chiar de reconsiderarea platonic-carteziană a individului cunoscător şi a reprezentărilor colective afirmate de teoria cunoaşterii sociale trecând de la dialogistica de tip Ego/Alter la cea de tip Ego/Alter/Obiect, unde obiectele, fiind non-responsive, rămân monologice, în timp ce responsivitatea oamenilor îi face dialogici, ceea ce nu împiedică gândirea triadică.

„Prin triada Ego-Alter-Obiect am obţinut o unitate de cunoaştere care diferă radical de cea formată de cunoscător-obiect din epistemologiile tradiţionale. Această unitate nu se poate descompune în constituenţi, Ego, Alter şi Obiect.Triada Ego-Alter-Obiect poate funcţiona numai ca întreg. Dacă am descompune unitatea în componentele sale şi le-am trata separat, ne-am întoarce la epistemologia tradiţională”[1], spune Ivana Markova.

---

[1] Markova, Ivana: *op. cit.*, pg. 214.

Gândirea triadică nu scade tensiunea dialogică prin însoțirea acesteia cu obiectul, ci doar o ancorează în realitate.

Sistemul românesc de credințe este în cele din urmă o relație triadică: *Ego* este eul ştiutor, *Alter* este subiectul reflexiv, iar *Obiectul* este agentul corelator.

6.2. Modalitățile argumentării

Credințele nu exprimă o dimensiune clarificatoare, ci doar una prescriptivă, pentru că ele funcționează în legătură cu un scop şi, după cum am văzut, rareori au dimensiune descriptivă, în special fiindcă se însoțesc de o practică magică prin care se aşteaptă să finalizeze sau să confirme.

E adevărat că în cazul lor se remarcă un explanans cu premisele sale în enunțurile singulare, de descriere a condițiilor inițiale relevante şi mai puțin în ansamblul legilor generale ce subsumează evenimentul de explicat. Explanandum se deduce din explanans, precizează Teodor Dima[1].

Credințele propun o categorie aparte de explicații şi anume explicațiile teleologice, în termeni de scop şi mijloc: „Dacă lucrează cineva din greu şi i se dezvăleşte mâna, apoi este bine să-şi lege la mână ața cu care s-a întors vreun bout şi s-o poarte câteva zile, şi apoi îi va trece" (2055). În explanans se găseşte mijlocul care, împreună cu scopul (îi va trece), fac o explicație teleologică, specifică unei însemnate părți dintre credințe.

[1] Dima, Teodor: *Explicație şi înțelegere*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, vol. I, Bucureşti, 1980, pg. 58.

Explicațiile cu care operează credințele sunt în exclusivitate practice pentru că răspund la *întrebări-cum* (Cum se face X lucru?) şi se dau răspunsuri în soluții şi procedee.

Alteori, explicațiile sunt neprecise sau lipsesc: „Se crede că dacă voieşte cineva să-i crească părul, apoi îi bine să puie pe cineva ca să-i răteze părul pe când creşte luna, şi anume de o persoană binevoitoare, şi părul îi va creşte frumos; dacă-i rătează cuiva părul o persoană zgârcită sau răuvoitoare, pe timpul scăderii lunei, apoi nu-i va creşte părul" (3062).

De altfel „completitudinea este greu de atins, dar este indezirabilă"[1], observă Teodor Dima. Credințele vin şi cu explicații liniare, cu sprijin preponderent pe cauzalitate, ca legătură între efect şi o condiție suficientă: „Când se îneacă cineva, va ploua 40 de zile" (3198).

Enunțurile în credințe sunt formal contrafactuale prin relația condițională între lucrul ipotetic şi posibilul lui efect: „Dacă-şi fac lăstunii cuib sub straşina casei, se fac ploşnițe în casă" (3214).

Şi cele mai multe credințe sunt exprimate sub forma enunțurilor condițional contrafactuale, care „spun ce s-ar fi întâmplat dacă ceva ar fi avut sau ar avea loc"[2].

În acest chip se comunică experiențe în legătură cu care credințele nu conțin semne de îndoială, motiv pentru care în toată exhaustivitatea spectrului lor sunt preluate ca semne ale unui tip de ştiință a lucrului îndelung verificat: „spun ăi bătrâni", „din bătrâni, din oameni buni" sau „vorba ăluia".

---

[1] Dima, T.: *op. cit.*, pg. 99.
[2] Idem, pg. 171.

Observațiile lui Paul Ricoeur[1] se opresc și ele asupra actului de discurs în a cărui ierarhie actele subordonate se distribuie pe trei niveluri: nivelul actului locuționar sau propozițional (actul de a rosti), nivelul actului sau forței ilocuționare (ceea ce se face în momentul rostirii) și nivelul actului perlocuționar (ceea ce se realizează prin vorbire). Toate trei se regăsesc, ca structuri dialogice ale discursului prin evocarea credințelor în chip gnomic. Exprimarea laconică este de natură să faciliteze memorarea, forța ilocuționară rezidă în „zicerea“ de către o persoană autorizată de vârstă, iar actul perlocuționar vine cu forța lui persuasivă. Din perspectiva mecanismelor semnificării, implicarea criteriilor în actul de semnificare duce la polarizarea manifestărilor care, în raport cu unul sau altul din criterii, ar rămâne dilematice: sau/sau.

Codul verbal, prin implicarea lui, notează Lucian Culda[2], evidențiază caracterul dihotomic al manifestărilor sale prin însăși autonomia termenilor (bun/rău, util/inutil, drept/nedrept etc.). De aceea orice credință este reținută ca „vorbă din bătrâni“, în legătură cu a cărei veridicitate nu se exprimă îndoieli, în special din motive de considerație pentru cei vârstnici. Față de această forță persuasivă, Bergson se uimea să constate „că superstiția cea mai vulgară a fost atâta amar de vreme un fapt universal. De altfel ea subzistă încă. Atât în negurile veacurilor, cât și astăzi. Chiar există societăți umane ce nu au nici știință, nici artă, nici filozofie. Niciodată însă n-a existat vreo societate fără

---

[1] Ricoeur, P.: *Eseuri de hermeneutică,* Ed. Humanitas, București, 1995, pg. 97.

[2] Culda, Lucian: *Omul, valorile și axiologia*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pg. 120.

religie."[1] De fapt Bergson, având dimensiunea neputințelor științei, ajunge la o concluzie mult mai gravă în acest sens: „unii biologi sunt de acord că știința este mai departe decât niciodată de o explicație fizico-chimică a vieții"[2], evident cu exagerările implicite ale filosofului.

Pentru el, având în vedere că în viața unui popor cu cât o religie este mai veche, cu atât ocupă un loc mai însemnat, datinile nu se transformă în lege decât în momentul în care interesul pe care îl prezintă este cât mai recunoscut și se însoțește cu posibilitatea de a fi exprimat în temeiul acelei religii. Simplitatea acestor datini constă în simplitatea credințelor pe care se întemeiază, iar simplitatea acestora din urmă decurge din simplitatea genezei lor, după cum am văzut. Așa se explică și simplitatea fundamentării lor logice și a formulării.

Fals cognitive din punct de vedere epistemic, propozițiile în care se exprimă credințele comunică totuși informații. În plus, ele au pragmatismul lor prin capacitatea de a determina o acțiune și mai puțin de a formula aprecieri.

Pragmatismul acestor propoziții este în primul rând normativ: „Când vine popa cu căldărușa la Bobotează, fetele mari iau mărgelele de la gât și le pun în pragul ușii, ca să treacă popa peste ele. Când este aproape să treacă și cântăreții, le ia, ca să le îndrăgească băieții" (1224). Sau are caracter de recomandare: „Din Joi Mari (joia de-naintea Paștelui) și până la Ispas (Înălțarea Domnului), nu se toarce, nu se coase, nu se fierb cămăși joile, că bate piatra ori se-ntorc ploile și se face secetă" (1631). Dar pot avea și

---

[1] Bergson, Henri: *Cele două surse ale moralei și religiei*, Ed. Institutul European, Iași, 1992, pg. 104.
[2] Bergson, H.:, *op. cit.*, pg. 112

caracter imperativ: „Când nu plouă, să furi tiparele țiganilor cu care fac cărămida şi să le arunci în puțuri, căci ei leagă ploile. Să uzi țiganii pe care-i vei întâlni în drum" (3212). În formulare apar şi indici ai obligativității, ai permisivității şi ai interdicției, aşa cum am văzut în cazul interdicțiilor tabuizante (613, 1721, 1941 etc.).

În credința că „există o autoritate care poate promulga norma şi poate sancționa încălcarea ei"[1], pragmatismul acesteia este funcțional şi garantează simultan persuasiunea necesară. Pe acest temei se acceptă anterior un fapt care protejează de un efect nedorit, avertizează asupra oricăror efecte potențiale şi instituie norma apotropaică.

Persuasiunea prsupune niveluri de certitudine diferite, în mod indiscutabil pe prim plan aflându-se documentele, lor urmându-le faptele, mărturiile, apoi opiniile şi numai în cele din urmă sentimentele. În cazul credințelor se impune să admitem acordul inițial în argumentare incontestabil între cel ce argumentează şi cel ce recepționează. În baza acestui acord tacit, formularea credințelor ajunge să depăşească ipostaza argumentării pe considerentul incontestabilității ei, cu atât mai mult cu cât premisele alese de sursă nu contează neapărat pe fapte şi pe valori acceptate de receptor şi alegerea premiselor se face unilateral, fără discernământul necesar (dacă se poate pretinde în această relație un discernământ, ceea ce ar însemna o disponibilitate de a contesta, greu de imaginat pentru nivelul de concultural al coabitării). A fi dus, pentru acel nivel de cultură, un pacient în altă parte decât la şaman (o imposibilitate materială, de altfel), a-i fi aplicat o terapie atipică însemna o

---

[1] Enescu, Gh.: *Fundamentele logice ale gândirii*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pg. 201.

ieşire din rigorile rituale, un eretism greu de conceput şi mai ales de acceptat, o ieşire din religiozitatea grupului. Probabil ar fi însemnat cam acelaşi lucru cu a duce omul modern, cu convingerile lui, nu la medic, ci la o vrăjitoare.

Pentru orice fel de cultură (excepție făcând cea ateistă, dacă cu adevărat există o astfel de cultură), în care, după Bergson, religia ocupă în chip material un loc esențial, „Justitia erga deos religio dicitur“ (Religia înseamnă îndeplinirea datoriei față de zei), se impune o riguroasă fidelitate față de ritualurile datorate zeilor.

Într-o fază incipientă, religiozitatea însemna teamă, scrupul, lealitate față de zeu şi mai târziu precăderea se concentra asupra scrupulului religios, asupra superstiției, pietății, credinței religioase, ceremonialului şi sacralității, în opoziție cu impietatea, profanarea şi sacrilegiul. Inițial teama însemna o frică generică, ancestrală poate, din care a rezultat în consecință credința, subordonarea necondiționată, după care lealitatea a fost instaurată de ideea înspăimântătoare de profanare, de sacrilegiu (prin faptă neleală). Sacralitatea atrăgea dihotomia curat/necurat, consemnată şi de credințele românilor: „Cine se aruncă în apă, în ziua de Bobotează, se vindecă de orice boală.

Din ziua de Bobotează, şase săptămâni, toate apele sunt curate şi sfinte, chiar şi în vârful munților“, (286) /„Când calul trage într-un loc unde începe să bată cu copita, să ştii că dedesubt nu-i curat“ (464), sau „Dacă vrei să nu-ți mai vie o boală avută, aruncă scăldăturile la un loc curat“ (269) /„Când sameni grâul, să fii cu cămaşa spălată şi curată de noaptea (abstinență, n.n.), ca să nu facă grâul tăciune“ (1607).

Aceste aspecte se pot interpreta şi din sensul opoziției consonanță/disonață[1], relația de disonanță, de pildă, cu baza în două elemente din cogniția unei persoane, relevante unul pentru celălalt, exclude orice alte elemente cognitive relevante pentru unul sau altul din cele două elemente inițiale, în timp ce consonanța le admite.

De fapt, enunțurile văzute în *Credințele* lui Gorovei, autentice incontestabil, pentru regiunile româneşti de unde vin, nu numai sub aspect lingvistic, se încadrează în modelul lui Toulmin[2], citat de de Eugen Năstăşel şi Ioana Ursu, pentru relația date–justificare–concluzie: „Când ți-i poftă de ceva, mănâncă, ori cere, că nu-i păcat. Femeia poate pierde, iar omul poate lăsa lapte din țâță, şi i se coc apoi" (2094). Şi tot în credințe, argumentul este şi entimematic. Aristotel socotea că entimema este un silogism cu originea în semne, lipsit de valoare demonstrativă, mai mult de interes retoric.

Credințele, deci, sunt preponderent entimematice, dat fiind că ele valorifică prin excelență câmpul semiotic, după cum am văzut (trimitem în primul rând la semnele privind predicțiile despre vreme din paragraful consacrat), în condițiile unui context cultural favorizant.

Philipp Vandenberg, consacrând misterelor oracolelor antice un studiu tipărit şi la noi, ne invită „Să ținem cont: Pytia nu prezicea din nesiguranță în formule bogate în figuri de stil, ci o făcea pentru că era în firea vremii. Îndeplinirea prezicerilor ei era o problemă de credință"[3] şi nimic mai mult.

---

[1] Năstăşel, Eugen şi Ursu, Ioana: *Argumentul sau despre cuvântul bine gândit*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, pg. 155.

[2] Toulmin, S.: *The uses of argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

[3] Vandenberg, Philipp: *Secretul oracolelor antice*, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2001, pg. 128.

*

* *

Desigur că lectura acestei cărți i-a prilejuit cititorului o redescoperire a fondului românesc de credințe în contextul ontofanic de semnificare: nivelul mitic (inclusiv religios) cu temeiul său numinos, nivelul lingvistic cu angajamentul său ontic, nivelul semiotic în temeiul denotațiilor flexibile, toate acestea cu convergența în asumpția comunitară de tip *ex ego*, pe criteriul autorității de vârstă. Aparent incoerente, susceptibile de un eclectism de suprafață, sintezele întreprinse în această lucrare sunt convergente în proiecția lor semiotică. De la determinantele şi condiționările complexe ale apariției limbajului până la gramaticalitatea modernă a comunicării, semioza nu şi-a încheiat rolul, doar planul deictic persuasiv a impus, după o dinamică argumentativă largă, în consecință, evoluții semantice importante. În acest context, credințele româneşti sunt doar o secvență în diacronia antropologică universală. Iar dacă mi s-ar cere să sintetizez în câteva rânduri problemele dezbătute, aş refuza să o fac, pentru că nu pot să aduc prejudicii prin simplificare obiectualității acestui tip de gândire, strădaniei acesteia de a se angaja ontologic. Ar trebui să neglijez fondul factual al judecăților turnate în tiparele religiozității precreştine, să sfidez diacroniile paralelismului logico-gramatical, funcțiile constitutivă şi comunicativă afirmate de limbaj. Referențialul acestui limbaj, astăzi total discordant şi desuet, îşi raporta denotările la adevărurile sale şi nu la cele durabile ale epistemologiei. Aşa se explică de ce astăzi trăsnetul, care prilejuia primitivului o dramă epistemică şi adăuga un nou mit celor precedente, nu-i mai produce omului modern aceeaşi spaimă şi, impli-

cit, aceeaşi reacție în reprezentări. Banalizarea acestor credințe nu se datorează unei crize deictic-persuasive a sistemului lor funcțional, ci unui efect al acumulărilor argumentative covârşitoare din domeniul ştiințific şi tehnic. Această istorie uitată, totuşi o istorie culturală, înainte de a fi contestată, merită oricum zăbava de a o cunoaşte.

Bibliografie selectivă

A

Abric, J.Cl. : *Psihologia comunicării. Teorii şi metode*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002

Andrei, P. : *Filosofia valorii*, ed. a III-a, Ed. Polirom, Iaşi, 1997

Aristotel: *Analitica secunda (Organon),* trad. M. Florian, Bucureşti, 1961

Aquino, Thomas de : *Despre fiind şi esenţă*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998

Atkinson, J.M.; Heritage, J. : *Structures of Social Action,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984

B

Barthes, R. : *Mythologies*, Seuil, Paris, 1958

Barthes, R. : *Essais de sémiologie*, Seuil, Paris, 1964

Bârlea, Ov. : *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1976

Bergson, H. : *Cele două surse ale moralei şi religiei*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1992

Bernea, Ernest: *Spaţiu, timp şi cauzalitate la poporul român*, ed. a II-a, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005

Boas, Fr. : *Race, Language and Culture*, The University of Chicago Press, 1982

Boboc, Al. : *Limbaj şi ontologie*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1997

Boboc, Al. : *Hermeneutică şi ontologie*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1999

Boncompagni, Solas: *Lumea simbolurilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003

Bougnoux, D. : *Introducere în ştiinţele comunicării*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000

Brill, T. : *Legendele românilor* (3 vol.), Ed. Grai şi Suflet – Cultura Românească, Bucureşti, 1994

Buber, M. : *I and Thow*, Edinburg, 1923

Buhociu, Oct. : *Folclorul de iarnă, ziorile şi poezia păstorească*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1979

Burada, Th. : *Datinile poporului român la înmormântări*, Iaşi, 1882

Buturǎ, V. : *Enciclopedie de etnobotanică românească*, Ed. Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979

C

Carnap, R. : *Philosophical Foundations of Physics*, New-York, London,1966

Cassirer, E. : *Eseu despre om*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994

Ceauşianu, G.F. : *Superstiţiile poporului român în asemănare cu cele ale altor popoare vechi şi nouă*, Ed. Academică, Bucureşti, 1914

Chivu, I. : *Predicţiile – mantică sau experienţă,* în Revista de Etnografie şi Folclor, tom. 39, nr. 5-6, Bucureşti, 1994

Chivu, I. : *Natura şi funcţiile semnului în predicţiile româneşti,* în Revista de Etnografie şi Folclor, tom. 40, nr. 1, Bucureşti, 1995

Chivu, I. : *Cultul grâului şi al pâinii la români*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1997

Chivu, I. : *Orientări în folcloristica românească după 1947,* în „Academica", Bucureşti, nr.3/2004.

Chomsky, N. : *Rules and Representations*, Blackwell, Oxford, 1980

Chomsky, N. : *New Horizons* în The Study of Language and Mind, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

Codoban, A. : *Sacru şi ontofanie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998

Cohen, H.: *Religion of Reason-Aut of the Source of Judaism,* Ungar Pub. Co., New-York, 1972

Coman, M. : *Mitologie românească* (I-II), Ed. Minerva, Bucureşti, 1986/1988.

Comanici, G. : *Cercul Vieţii*, Ed. Paideea, Bucureşti, 2001

Copans, J. : *Introducere în etnologie şi antropologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999

Coşbuc, G. : *Elementele culturii populare*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1986

Coteanu, I. : *Cuvinte noi şi cuvinte vechi*, în „Limba română", nr. 2-3/1959

Coteanu, I. : *Stilistica funcţională a limbii române*, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1973

Culda, L. : *Omul, valorile şi axiologia*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

D

Darwin, C.R. : *On the Origin of Species*, John Murray, London, 1859

Descartes, R. : *Pasiunile sufletului*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

Devitt, M. ; Sterelny, K. : *Limbaj şi realitate. O introducere în filosofia limbajului,* Ed. Polirom, Iaşi, 2000

Dima, T. : *Explicaţie şi înţelegere,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980

Dodds, E.R. : *Grecii şi iraţionalul*, ed. a II-a, Ed. Polirom, Iaşi, 1998

Durkheim, Em. : *Formele elementare ale vieţii religioase*, Ed. Polirom, Iaşi, 1995

E

Eco, Umb. : *Tratat de semiotică generală*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Eco, Umb. : *În căutarea limbii perfecte,* Ed. Polirom, Iaşi, 2002

Eliade, M. : *Traité d'Histoire des Réligions*, Paris,1953

Eliade, M. : *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris,1957

Eliade, M. : *Profetism românesc*, Ed. Roza Vânturilor (2 vol.), Bucureşti, 1990

Eliade, M. : *Drumul spre Centru*, Ed. Univers, Bucureşti, 1991

Eliade, M. : *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995

Enescu, Gh. : *Fundamentele logice ale gândirii*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980

Evseev, Iv. : *Cuvânt, mit, simbol,* Ed. Facla, Timişoara, 1983

Evseev, Iv.: *Simboluri folclorice,* Ed. Facla, Timişoara, 1987

F

Florian, M. : *Logică şi epistemologie*, Ed. Antet, Bucureşti, 1996

Foucault, M. : *Hermeneutica subiectului,* Ed. Polirom, Iaşi, 2004

Frazer, J.G. : *The Golden Bough. A study in Magic and Religion*, London, 1955

Freud, Sg. : *Opere,* I, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

G

Gherman, Tr. : *Ploaia în credinţele populare,* în „Comoara Satelor", nr. 2-4/1924

Ghinoiu, I. : *Vârstele timpului*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988

Ghinoiu, I. : *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997

Golban, V. : *Dimensiunea etico-estetică a sărbătorii,* Casa de Editură Panteon, Piatra Neamț, 1995

Gorovei, Art. : *Credințe și superstiții ale poporului român,* Academia Română, București, 1915

Graur, Al. ; **Avram, M.** : *Studii și materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1967

H

Hegel, G.W.F. : *Enciclopedia științelor filosofice. Logica,* Ed. Humanitas, București, 1995

Huizinga, Jh. : *Homo ludens*, Ed. Humanitas, București, 2002

I, J

Idel, M. : *Cabala, noi perspective,* Ed. Nemira, București, 2000

Iordan, I. ; **Robu, Vl.** : *Limba română contemporană*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1978.

Jakobson, R. : *Linguistics and poetics*, în „Roman Jakobson Selected Writing", vol. III, Mouton, Haga, Paris, 1960

Jung, C.G. : *Puterea sufletului. Descrierea tipurilor psihologice,* partea a II-a, Ed. Anima, București, 1994

K

Kant, Imm. : *Logica generală*, Ed. Trei, București, 1996

Kernbach, V. : *Enigmele miturilor astrale,* Ed. Saeculum I.O., Ed. Vestala, București,1996

Kramar, M. : *Psihologia stilurilor de gândire și acțiune umană*, Ed. Polirom, Iași, 2002

L

Laplatine, Fr. : *Descrierea etnografică,* Ed. Polirom, Iași, 2000

Lăzăroiu, G. : *Aspecte ale filosofiei limbajului*, Ed. Institutului Humanus, Bucureşti, 2001

Le Bon, G. : *Psihologia mulţimilor*, Ed. Anima, Bucureşti, 1990

Lévi-Strauss, Cl. : *Antropologie structurală*, Ed. Politică, Bucureşti, 1978

Lévi-Strauss, Cl. : *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1984

Lloid, G.E.R. : *Demystifing Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

Loisy, Alf. : *Misteriile păgâne şi misterul creştin* (I), Ed. Symposion, Bucureşti, 1996

M

Macrea, D. : *Lingvistică şi cultură*, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978

Malinowski, B. : *Journal d'Etnographie,* Le Seuil, Paris, 1985

Manoliu, M.; Chiorean, I.; Manoliu, R. : *Comunicarea. Puncte de vedere. Cultură şi comunicare,* Ed. Universul, Bucureşti, 2001

Marian, Sim. Fl. : *Inmormântarea la români,* Ed. Lito-Tipografia Carol Göbl, Bucureşti,1892.

Marian, Sim. Fl. : *Naşterea la români,* Ed. Carol Göbl, Bucureşti, 1892

Marian, Sim. Fl. : *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Câmilegile*, Institutul de Arte Grafice, Bucureşti, 1898

Marian, Sim. Fl. : *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Păresimile*, Institutul de Arte Grafice, Bucureşti, 1899

Marian, Sim. Fl. : *Sărbătorile la români. Studiu etnografic. Cincizecimea,* Institutul de Arte Grafice, Bucureşti, 1901

Markova, Iv. : *Dialogistica şi reprezentările sociale*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004

Martinet, A. : *Elemente de lingvistică generală*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972

Mauss, M. : *Eseu despre dar,* Ed. Polirom, Iaşi, 1997

Mauss, M. ; Hubert, H. : *Teoria generală a magiei,* Ed. Polirom, Iaşi, 1996

Mauss, M. ; Hubert, H. : *Eseu despre natura şi funcţiile sacrificiului,* Ed. Polirom, Iaşi, 1997

Miclău, P. : *Semnul lingvistic,* în *Introducere în lingvistică,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972

Mihăilă, G. : *Studii de lexicologie şi istorie a lingvisticii româneşti,* Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973

N

Năstăşel, Eug. ; Ursu, I. : *Argumentul sau despre cuvântul bine gândit,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980

Noica, C. : *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Ed. Eminescu, Bucureşti,1987

O

Oişteanu, A.: *Motive şi semnificaţii simbolice în cultura românească,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1989

Oprea, I.: *Lingvistică şi filozofie,* Ed. Institutul European, Iaşi,1992

P

Pamfile, T. : *Agricultura la români,* Ed. Academică, Socec, Bucureşti, 1913

Pamfile, T. : *Sărbătorile de toamnă şi Postul Crăciunului. Studiu etnografic,* Academia Română, Socec, Bucureşti, 1914

Pascu, G. : *Sufixele româneşti,* Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1916

Pavel-Dan, S. : *Proza fantastică românească,* Ed. Minerva, Bucureşti, 1975

Pavelescu, Gh. : *Mana în folklorul românesc. Contribuţii pentru cunoaşterea Magicului,* Sibiu, 1944

Peirce, Ch. S. : *Semnificaţie şi acţiune,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1990

Petrovici, I. : *Teoria noţiunilor,* Ed. Polirom, Iaşi, 1998
Piaget, J. : *Etudes sociologiques,* Droz, Geneva, 1965
Propp, V.I.: *Morfologia basmului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1970

Q

Quine, W.V.O. : *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1970
Quine, W.V.O. : *The Nature of Natural Knowledge*, în Guttenplan, 1975

R

Radcliffe-Brown, A.R. : *Structură şi funcţie în societatea primitivă*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000
Ricoeur, P. : *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995
Ries, J. : *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000
Romalo, V.G. : *Morfologie structurală a limbii române*, Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1968
Romalo, V.G. : *Corectitudine şi greşeală*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1972
Rosenstock, E. : *Die Sprache des Menschengeschlechts: eine leibhaftige Grammatik* (I-II), Schneider, Heidelberg, 1963-1964
Rosenzweig, F. : *Foi et Savoir,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001
Russell, B. : *Methode scientifique en Philosophie*, Vrin, Paris, 1929

S

Sala, M. (coord.) : *Enciclopedia limbilor romanice*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989
Sartre, J-P. : *Existenţă şi adevăr,* Ed. Polirom, Iaşi, 2000

Saussure, F. de. : *Curs de lingvistică generală*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998

Schleiermacher, F.D.E. : *Hermeneutica*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001

Searle, J.R. : *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, London, 1971

Sebeok, Th. : *Semnele. O introducere în semiotică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002

T

Tarski, Alf. : *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, în „Philosophy and Phenomenological Research“, Losomsky, Geirson, 1946

Todorov, Tzv. : *Teorii ale simbolurilor,* Ed. Univers, Bucureşti, 1993

Toulmin, S. : *The uses of argument*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975

V

Vandenberg, Ph. : *Secretul oracolelor antice*, Ed. Saeculum I.O., Bucureşti, 2001

Van Gennep, Arn. : *Riturile de trecere*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996

Van Gennep, Arn. : *Formarea legendelor*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997

Van Gennep, Arn. : *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice,* Ed. Polirom, Iaşi, 2000

Vasiliu, Em. : *Postulatul de sens*, în „Semantică şi semiotică“, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Voronca-Niculiță, E. : *Datinile şi credinţele poporului român*, Tipografia Isidor Weigler, Cernăuţi, 1903

Vulcănescu, M. : *Logos şi Eros*, Ed. Paideea, Bucureşti, 1991

Vulcănescu, R. : *Etnologie juridică*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1976

Vulcănescu, R. : *Mitologie română,* Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1985

W

Wald, H. : *Gramatical şi infralogic,* în „Probleme de lingvistică generală", Ed. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1967

Wald, H. : *Dialectica semnului*, în „Semantică şi semiotică", Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Winnicott, D. : *Conversations ordinaires*, Gallimard, Paris, 1988

Wittgenstein, L. : *Philosophical Investigations,* The Macmillan Company, New York, 1973

Wittgenstein, L. : *Caietul albastru*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005

Witzlowick, P. : *Une Logique de la Communication*, Seuil, Paris, 1972

Cuprins

Editura UNIVERSAL DALSI
Tel/fax: 222.38.59

Editura
Tipografie  Bucuresti

Tel.\Fax. 021 781 21 52 (s)
Mobil: 0723 26 04 91



Dacă mi s-ar cere să sintetizez în câteva rânduri problemele dezbătute în această carte, aș refuza să o fac pentru că nu pot să aduc prejudicii prin simplificarea obiectualității acestui tip de gândire, strădaniei acestuia de a se angaja ontologic. Ar trebui să neglijez fondul factual al judecăților turnate în tiparele religiozității, să sfidez paralelismul logico-gramatical, funcțiile constitutivă și comunicativă afirmate de limbaj. Referențialul acestui limbaj, astăzi total discordant și desuet, își raportează denotările la adevărurile sale și nu la cele durabile ale epistemologiei.

Lectura acestei cărți prilejuiește cititorului o redescoperire a fondului românesc de credințe din perspectiva ontofanică de semnificare; nivelul mitic cu temeiul său numinos, nivelul lingvistic cu angajamentul său ontic, nivelul semiotic în temeiul denotațiilor flexibile, toate acestea cu convergență în asumpția comunitară de tip ex ego, pe criteriul autorității de vârstă.

Autorul

ISBN 973-691-038-5

